This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

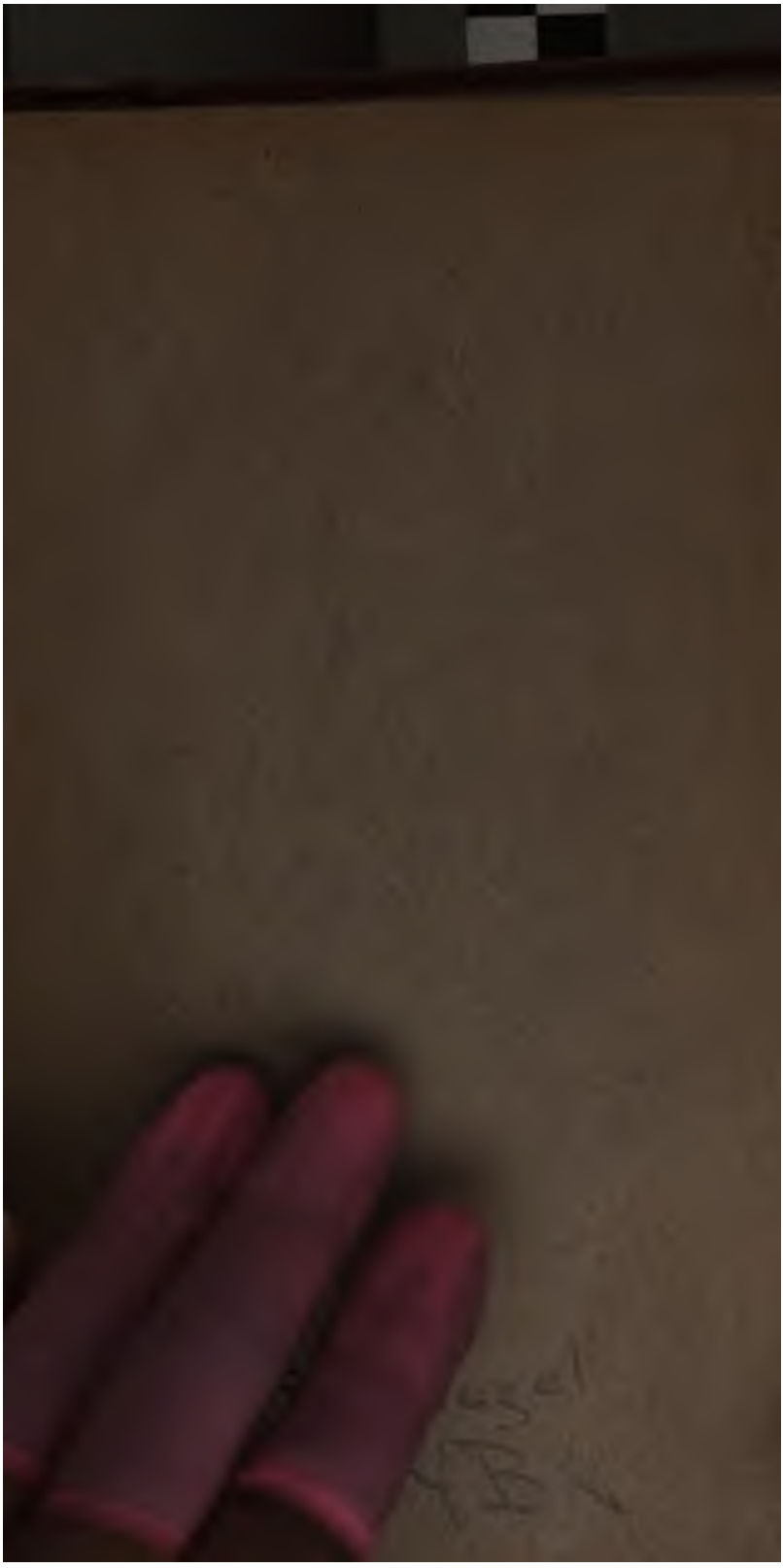
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07023592 8



philoſophiſch-theologiſchen

Herausgegeben

von

C. J. H. Windiſchmann.

Erſter Theil,

enthaltend des erſten Bandes erſte Abthe

Zweite Ausgabe.

Supplemente

zu

Fried. v. Schlegel's

sämmtlichen Werken.

Erster Theil.

Bonn,
bei Eduard Weber.
1846.

Vorerinnerung.

Die Ankündigung der in dieſem erſten und dem
genden Band enthaltenen Vorleſungen und Fragmente
das geehrte Publikum mit den Gegenſtänden derſe
ſchon bekannt gemacht, und wir haben nur noch Fol
des in Betreff des Inhaltes dieſer vorliegenden Abthei
des Ganzen hinzuzufügen.

Die Vorleſungen über Propädeutik und Logik,
wie über die Kritik der philoſophiſchen Syſteme wu
etwa um ein Jahr ſpäter als die übrigen gehalten;
öffentlich, dieſe, wie ſchon angezeigt worden, vor
vertrauten Zuhörern. Jene waren auf erſte Beleh
und Vorbereitung zum tiefern Studium der Philoſ
angelegt, dieſe ſollten in das philoſophiſche Denken t
einführen. Bei den öffentlichen Vorträgen wurde A
ches aus dem früher gehaltenen Privatiſſimum ben
jedoch in ganz anderer Abſicht und Geſtalt. Es fi
ſich daher in der Einleitung zur eigentlichen Philoſo
Manches wiederkehrend, was ſchon in der Kritik
philoſophiſchen Syſteme vorkommt; aber bei genau
Vergleichung wird man ſich leicht überzeugen, daß
dieſem Ort die kritiſche Betrachtung der verſchied
philoſophiſchen Richtungen und Syſteme in jenem
angegebenen Sinn einer erſten Belehrung, dort abe
der Weiſe eigentlich philoſophiſcher Kritik vorkom

mithin nicht ſowohl als Wiederholung anzuſehen, ſondern eine Betrachtung von ganz verſchiedenen Geſichtspunkten aus iſt.

In der hiſtoriſchen Charakteriſtik der Philoſophie nach ihrer ſucceſſiven Entwicklung wird man die Darſtellung mehrerer philoſophiſchen Lehrgebäude zu kurz, manche andere, minder bedeutende, ganz übergangen finden; was daher zu erklären iſt, daß der Lehrer das Intereſſe hatte, ſeine Zuhörer mit einem oder dem anderen Hauptſyſtem, weil es in gedruckten Lehr- und Handbüchern nicht genügend behandelt war, vorzüglich bekannt zu machen, andere aber mehr nur beiläufig zu behandeln.

Was die Stellung der geſammten Vorleſungen zu der letzten Geſtalt betrifft, in welcher Fr. Schlegel die Philoſophie faßte und darſtellte, darüber werden wir uns in einem Anhang zum Ganzen ausführlich erklären. Er ſelbſt ſah ſein philoſophiſches Beſtreben wie eine Folge von Lehrjahren an, deren Charakteriſtik wir an jenem Ort beſonders beabſichtigen.

Der Herausgeber.

Inhalt des erſten Bandes.

Seite

Vorerinnerung. III

Propädeutik und Logik.

I. Stellung der Propädeutik und Logik überhaupt zu den übrigen Wiſſenſchaften. 3

II. Geſchichte und Begriff der Logik. 17

Von der ſokratiſchen und platoniſchen Logik. 28

Von der Logik des Ariſtoteles. 35

Von der Logik des Mittelalters und der Scholaſtiker. 40

Hiſtoriſche Erläuterungen über die Logik oder Dialektik der ſcholaſtiſchen Philoſophie. 41

Von der Logik der neuern Philoſophie. 46

III. Darſtellung der Logik.

Erſtes Hauptſtück. Pſychologie. 54

Von den verſchiedenen Arten der Begriffe. 66

Von dem Urſprunge der Begriffe. 72

Von der logiſchen Vollkommenheit der Begriffe. 77

Von den theoretiſchen Vermögen des Menſchen, den einzelnen Zweigen und Theilen ſeiner Denkkraft nach ihrer Verſchiedenheit und ihrer gegenſeitigen Verbindung. 83

Zweites Hauptſtück. Ontologie oder die Lehre von den Grundſätzen. 88

Prüfung der logiſchen Grundſätze. 89

Lehre von den Kategorien. 96

Von dem Verhältniſſe des Unendlichen zum Endlichen. 108

Von den genetiſchen Geſetzen. 115

Drittes Hauptſtück. Syllogiſtik. 123

Von der natürlichen Gedankenfolge. 125

Seite

Vorläufige Erörterung von der künſtlichen Anordnung der Begriffe. 133
Vom Satze. 136
Vom Syllogismus. 140
Von den vier ſyllogiſtiſchen Figuren. 145
Von dem fehlerhaften Syllogismus. 149
Lehre von der Analogie. 152
Von der Methode. 156

g zur Logik.

Kritik der philoſophiſchen Syſteme. 167
Von den Gattungen und Schulen der Philoſophie blos hiſtoriſch betrachtet. 167
Kritik des Empirismus. 176
Kritik des Skepticismus. 183
Kritik des Materialismus. 191
Von der höhern intellectuellen Philoſophie. 194
Von dem Syſtem des Realismus. 195
Syſtem der Emanation. 204
Bemerkungen über den Werth des ſpeculativen Myſticismus 209
Syſtem des Idealismus. 211
Der Synkretismus. 218
einige Bemerkungen zur Logik. (Vom Herausgeber.) 228

twicklung der Philoſophie in zwölf Büchern.

es Buch. Einleitung und hiſtoriſche Charakteriſtik der Philoſophie nach ihrer ſucceſſiven Entwicklung.

Von der Einleitung zur Philoſophie ſelbſt. 235
Von der Kritik der Philoſophie. 239
Charakteriſtik der verſchiedenen Arten von Philoſophie und ihrer Verhältniſſe zu einander. 243
Von dem Empirismus. 244
Von dem Materialismus. 250
Von dem Skepticismus. 255
Von dem Pantheismus. 262
Von der intellectuellen Philoſophie überhaupt. 270
Vom intellectuellen Dualismus. 274
Idealismus. 280
Von den wechſelſeitigen Verhältniſſen des Realismus, intellectuellen Dualismus und Idealismus. 292

Seite

Nähere Bezeichnung des Uebergangs zur hiſtoriſchen Charakteriſtik 303
Hiſtoriſche Charakteriſtik der Philoſophie nach ihrer ſucceſſiven Entwicklung. — Die joniſche Schule. 305
Philoſophie der Pythagoräer. 335
Sokrates. 349
Philoſophie des Plato. 361
Ariſtoteles. 386
Akademiker. 389
Epikuräer und Stoiker. 391
Die Alexandriner. 397
Die Scholaſtiker. 408
Die Myſtiker. 419
Kritiſche Unterſuchung der Logik. 493
Anmerkungen zur hiſtoriſchen Charakteriſtik der Philoſophie. (Vom H.) 508

Inhalt des zweiten Bandes.

Die Entwicklung der Philoſophie.
Zweites, drittes und viertes Buch. Die Pſychologie als Theorie des Bewußtſeyns.
Erſter Abſchnitt. Theorie der Anſchauung. 3
Zweiter Abſchnitt. Theorie der Erinnerung des Verſtandes. 34
Dritter Abſchnitt. Theorie des menſchlichen Bewußtſeyns im Beſondern. 87
Fünftes Buch. Theorie der Natur.
Einleitung. 110
Vom Verhältniß der Philoſophie zur Phyſik. 123
Theorie der Entſtehung der Welt. 136
Sechſtes Buch. Theorie des Menſchen. 193
Siebentes Buch. Theorie der Gottheit. 227
Achtes Buch. Kritik der Moralprincipien. 254
Neuntes Buch. Die Moral. 278
Zehntes Buch. Natur- und Staatsrecht. 306
Von der Ehe 350

	Seite
Elftes Buch. Politik.	354
Zwölftes Buch. Völkerrecht und Schluß.	382
Anmerkungen zu dem II — XII. Buch vorstehender Vorlesungen. (Vom H.)	397
Zusätze aus des Verfassers handschriftlichen Entwürfen zu diesen Vorlesungen.	399
Fragmente.	
Zur Logik und Philosophie. 1796.	405
Kant. 1796.	411
Ueber Jacobi.	418
Geist der Fichte'schen Wissenschaftslehre.	420
Fichte.	421
Für Fichte. An die Deutschen.	423
Zum Idealismus.	428
Entwürfe zu den Vorlesungen in Paris. 1800 - 1803.	429
Fragmente aus den Jahren	
1805.	432
1806.	440
1810—1812.	454
1813.	472
1814.	480
1815.	486
1816.	492
1817.	497
1818.	500
Nachschrift des Herausgebers.	524

Die

Entwicklung der Philoſophie.

Siebentes bis zwölftes Buch.

Fragmente.

Propädeutik

und

Logik.

I.

Stellung der Logik und der Philosophie überhaupt zu den übrigen Wissenschaften.

§. 1. Die Logik ist die Wissenschaft von den Regeln des Denkens. a) *)

Anmerk. 1. Diese Definition der Logik macht uns freilich noch sehr wenig mit ihr bekannt. Sie kann dadurch nicht genugsam erklärt werden, denn dazu müssen wir wissen, was Denken und Regeln des Denkens seyen. Was soll eine Definition seyn? — die vollständige Erklärung eines Gegenstandes. Um aber einen Gegenstand recht erklären zu können, muß man ihn schon ganz vollkommen kennen.

Es folgt hieraus, daß, wenn von einer Wissenschaft die Rede ist, wir ihre Beschaffenheit nicht gleich zu Anfang vollständig erklären können, sondern uns erst eine genaue Kenntniß von ihr verschaffen müssen, daher auch die vollständige Definition einer Wissenschaft sich nur am Ende geben läßt.

Anmerk. 2. Die oben gegebene Definition der Logik ist zwar noch nicht genau und vollständig bestimmt, aber dagegen doch allgemein und schlechthin richtig. Die verschiedenen Lehrer der Logik sind in vielen Stücken uneinig, aber in dieser Definition stimmen sie alle überein.

Anmerk. 3. Wenn es zu Anfange einer Wissenschaft nicht möglich ist, eine genügende Definition von ihr zu geben, so läßt sich doch ihr praktischer Werth hinlänglich ermessen.

---

*) Diese und die folgenden mit Buchstaben bezeichneten Noten und Erläuterungen finden sich am Schluß dieser Vorlesungen.

Anmerk. 4. Die Logik ist eine Wissenschaft des Denkens: nun gibt es aber kein Geschäft des menschlichen Lebens, wo nicht beinahe alles Gelingen von der Richtigkeit des Denkens abhängt. Man kann freilich, durch einen glücklichen Instinkt geleitet, richtig denken, ohne eben die Regeln des Denkens genau zu kennen, und die Gedanken nach den künstlichen Berechnungen der Wissenschaften abzumessen; wenn aber von einer Wissenschaft die Rede ist, so kann die Zulänglichkeit eines blos natürlichen Denkens durchaus nicht angenommen werden, denn hier ist ja eben ein regel- und gesetzmäßiges Denken und Verfahren das unterscheidende, hier reicht also der natürliche Verstand nicht hin, sondern ein gesetzmäßiges Denken nach den Regeln der Logik ist zu jeder Wissenschaft durchaus erforderlich.

§. 2. Der Nutzen der Logik nach der angegebenen Definition besteht also darin, daß sie schlechthin auf alle Wissenschaften anwendbar ist, weil man in allen Wissenschaften nach Regeln verfahren muß, und weil das Denken allgemein ist und zu allen Wissenschaften erfordert wird.

Anmerk. Die Logik ist in der Geschichte, der Poesie, der Rhetorik ꝛc. immer anwendbar. — So allgemein die Mathematik auch ist, so ist die Logik doch noch allgemeiner.

Wir wollen die Logik zuerst blos von der Seite ihres praktischen Nutzens betrachten, als Einleitung aber eine Uebersicht aller Wissenschaften und Künste vorausschicken. Die Lehre von den verschiedenen Wissenschaften und Künsten, ihrem Inhalte, ihrem Wesen und Charakter und ihrem Zusammenhange, nennt man die Encyclopädie oder Wissenschaftskunde.

§. 3. Die Wissenschaften sind theils theoretische, theils praktische. — Bei dieser Eintheilung ist keineswegs von einer gänzlichen Trennung des Theoretischen und Praktischen die Rede, sondern nur von dem Uebergewichte des einen oder des andern in einer Wissenschaft, denn in einem gewissen Sinne muß jede Wissenschaft theoretisch und praktisch zugleich seyn. Die bloße Praxis ohne Theorie wäre keine Wissenschaft, und eine Wissenschaft, die nicht praktisch wäre, würde ohne allen Nutzen

seyn. — Nimmt man aber die Eintheilung in dem obigen Sinne an, so sind:

„praktische Wissenschaften solche, deren Einheit und Zweck in einem Geschäfte liegen, das ausgeführt, in einem Gute, das erworben werden soll;"

„theoretische, deren Einheit in dem Gegenstande selbst liegt."

So ist z. B. die Medicin eine praktische Wissenschaft, die den Zweck hat, dem Menschen die Gesundheit zu verschaffen.

Anmerk. Die praktischen Wissenschaften sind nicht sowohl jede eine Einzelne, als ein Inbegriff von Wissenschaften, die zu einem gemeinschaftlichen Zwecke dienen, wie Medicin und Jurisprudenz, zwei der wichtigsten praktischen Wissenschaften. Die Theologie ist eine praktische Wissenschaft, in sofern sich jemand ihr widmet, nicht um seine natürliche Wißbegierde zu befriedigen, sondern als geistlicher und Volkslehrer religiöse Ideen und Gesinnungen zu verbreiten, seine Mitmenschen über den Werth ihrer erhabenen Bestimmung und die Mittel, diese zu erreichen, zu belehren.

Jede der drei genannten Wissenschaften ist ein Inbegriff von mehreren andern, die alle zu dem nämlichen Zwecke hinführen.

Daraus, daß die praktischen Wissenschaften auch theoretisch seyn müssen, erhellt, daß sie nicht als isolirt, sondern als verbunden betrachtet werden können.

Die Theologie ist zwar in dem oben gegebenen Sinne eine praktische Wissenschaft; an und für sich selbst betrachtet hat sie aber einen theoretischen Werth. Ihre Einheit liegt in dem Gegenstande, der erkannt werden soll, dem Wesen der Gottheit; welche Erkenntniß für das ganze Menschengeschlecht von dem unbedingtesten Werthe ist. Medicin und Jurisprudenz haben blos praktischen Werth. Zu den praktischen Wissenschaften kann man auch die Technologie rechnen. — Es wäre nicht unzweckmäßig, wenn auch sie eine vierte Fakultät bildete, und Baumeister, Fabrikanten, Landbauer und Kaufleute auf höhern Lehranstalten sich wissenschaftliche Kenntnisse in ihrem Fache erwürben. Allein bis jetzt haben die Regierungen sie nicht dazu ver-

pflichtet, da hingegen der Mediciner und der Jurist zu wissenschaftlichen Studien angehalten werden.

Die große, höhere Bedeutung des Zwecks selber macht hier neue, größere Sorgfalt und Aufmerksamkeit nothwendig. Die Gesundheit, die der Arzt zu besorgen hat, ist zwar ein äußeres Gut, aber als solches sind alle Reichthümer nicht damit in Vergleich zu setzen.

Auch der Jurist hat ein wichtiges Geschäft, von dem das Wohl und Wehe einzelner Bürger und oft ganzer Staaten abhängt: Recht und Gerechtigkeit aufrecht zu halten, und das Unrecht zu vertilgen.

Praktische Wissenschaften sind also:

Medicin, Jurisprudenz, Theologie und Technologie.

Man kann, da die praktischen Wissenschaften ein Inbegriff von mehrern, in keiner derselben etwas Gründliches leisten, wenn man nicht eine Uebersicht hat von dem sämmtlichen Gebiete der Wissenschaften und ihrem Zusammenhange.

§. 4. Der Hauptunterschied der theoretischen und praktischen Wissenschaften besteht darin, daß die Einheit der letztern in einem Zwecke, der erreicht, einem Gute, das erlangt werden soll, liegt; die Einheit der erstern aber in dem Gegenstande der Wissenschaft selbst, nicht in ihrer Anwendung, in dem äußern Gebrauche.

Unter den theoretischen Wissenschaften nimmt die Theologie, oder die Wissenschaft von dem höchsten Wesen, die bedeutendste Stelle ein.

Hier liegt die Einheit der Wissenschaft in der Einheit des Gegenstandes. Alles was dazu dienen kann, uns mit diesem näher bekannt zu machen, seyen es Schlüsse und Speculationen der Vernunft, oder positive Offenbarungen, die vielleicht unsere Vernunft übersteigen, zu denen aber historische Nachrichten und Denkmale uns leiten, gehört in das Gebiet der Theologie, insofern es sich alles auf einen und denselben Gegenstand: die Erkenntniß der Gottheit, bezieht. Es scheint diese Wissenschaft am weitesten entfernt zu seyn von der menschlichen Schwäche und am meisten über diese erhaben.

Fragt man, welche andere theoretiſche Wiſſenſchaft uns wohl die nächſte und unſerer Schwäche die angemeſſenſte ſey, ſo antworten wir: die Geſchichte, die Kenntniß des menſchlichen Geſchlechts, der Veränderungen deſſelben. Sie iſt gleichfalls eine theoretiſche Wiſſenſchaft; denn obwohl die Geſchichte in ihrer größten Ausdehnung beinahe auf alle praktiſchen Wiſſenſchaften anwendbar iſt, ſo iſt ſie doch nicht ſelbſt eine praktiſche Wiſſenſchaft. Geſchichte im engern Sinne hat nur die Veränderung des menſchlichen Geſchlechts zum Gegenſtande.

Dieſe beiden Wiſſenſchaften, Theologie und Hiſtorie, haben einen geiſtigen Gegenſtand. Von der Theologie iſt dies ganz klar, aber auch der Menſch in ſeiner Thätigkeit und Entwicklung iſt ein geiſtiges Weſen.

Dies führt uns auf die Nachfrage nach einer Wiſſenſchaft, die nicht ſo einen geiſtigen Gegenſtand zum Ziele ihrer Unterſuchung habe, ſondern das dem Geiſte entgegenſtehende Princip, den Körper. Eine ſolche Wiſſenſchaft iſt die Phyſik mit allen ihren Abtheilungen.

So wie bei der Theologie die Einheit ganz deutlich in dem Gegenſtande liegt, der Erkenntniß des göttlichen Weſens; ſo iſt dies auch der Fall bei der Phyſik, deren Einheit auch blos in dem Gegenſtande liegt: der Erkenntniß der Körperwelt; alles, was uns näher zu dieſer führt, uns mit den Geſetzen und Eigenſchaften der Natur genauer bekannt macht, iſt ein Theil der Phyſik.

Es findet bei dieſer Wiſſenſchaft eine wichtige Eintheilung ſtatt, indem an dem Körper vorzüglich zweierlei erkennbar iſt. Die innere Qualität und die Quantität. Dieſe Eintheilung iſt auf alle Körper anwendbar, iſt alſo allgemein und begründet. — Die Mathematik iſt die Wiſſenſchaft von der Quantität, die Phyſik die Wiſſenſchaft von der Qualität der Körper.

Dieſe vier theoretiſchen Wiſſenſchaften: Theologie, Geſchichte, Phyſik und Mathematik, von denen jede wieder viele Unterabtheilungen hat, ſind die wichtigſten.

Die Theologie verhält ſich zur Geſchichte gerade wie die

Mathematik zur Physik und umgekehrt. Theologie und Mathematik sind mehr speculative, Geschichte und Physik mehr empirische Wissenschaften.

Nun sind noch zwei Erkenntnisse übrig, die zu den theoretischen Wissenschaften gehören, Philosophie und Philologie.

§. 5. Philologie ist Wissenschaft und Kenntniß der Sprache, und alles dessen, was dazu gehört, also mit einem Worte Gelehrsamkeit. Um eine Sprache recht und gründlich zu verstehen, wird ein nicht geringer Aufwand von Fleiß und Aufmerksamkeit erfordert; man bedarf dazu vielerlei Kenntnisse, die sich nur durch fortgesetztes Studium erwerben lassen. Besonders gilt dies von der römischen und griechischen Sprache.

Man darf aber den noch nicht für einen Gelehrten halten, dessen Studium nur diese beiden Sprachen umfaßt, sondern es werden dazu noch viel ausgebreitetere Sprachkenntnisse erfordert.

Die Kenntniß der orientalischen Sprachen wird gewöhnlich als eine Wissenschaft für sich getrennt von der Philologie im engsten Sinne des Worts, worunter man dann blos die Kenntniß des Griechischen und Lateinischen versteht.

Man darf den Begriff der Philologie gar nicht so enge fassen, die orientalischen Sprachen gehören wesentlich dazu. Auch das Nahe, wenn es unsere Einsicht vermehret, und die Wissenschaft befördert, muß nicht übergangen werden. Das Verstehen der neueren Sprachen ist daher zur Gelehrsamkeit eben so nothwendig, wie das der alten, ja sogar die eigene Muttersprache kann Gegenstand eines gelehrten Studiums werden.

Zu dem nothdürftigen Gebrauche des gemeinen Lebens lernen die meisten Menschen durch Tradition und Uebung leicht soviel von der eigenen Sprache, um in bürgerlichen und häuslichen Verhältnissen und Verrichtungen sich fortzuhelfen. Allein für den Gelehrten kann eine solche blos natürliche Kenntniß der Sprache nicht hinreichen, sondern er muß diese nach Regeln, mit wissenschaftlicher Gründlichkeit durchstudiren. Zwischen der Sprache, wie Er sie weiß, und der empirischen Sprachkenntniß des Bürgers ist ein gewaltiger Unterschied.

Die Philologie umfaßt alle Sprachgelehrsamkeit überhaupt.

Sie ist als Sprachwissenschaft zugleich ein Inbegriff von mancherlei Kenntnissen, so wie dieses bei den praktischen Wissenschaften statt findet. Um nur einen Hauptgrund anzugeben, kann man gleich sagen, daß man die Worte nicht verstehen kann, wenn man die Dinge, die sie bezeichnen, nicht kennt.

Die Philologie ist eine Wissenschaft, die nicht blos um ihrer selbst, sondern als Hülfswissenschaft zu höheren Zwecken erlernt und getrieben wird. Denn wozu nützte wohl alle Sprachkenntniß, wenn nicht Sachkenntniß dadurch herbeigeführt und erleichtert würde. Auch für die praktischen Wissenschaften, ja selbst für das praktische Leben ist einige Sprachgelehrsamkeit ein unentbehrliches Erforderniß. Die Sprache ist das allgemeine Werkzeug der menschlichen Thätigkeit; in keinem Geschäfte ist sie zu entbehren; der Jurist, der Theologe bedürfen ihrer gleichmäßig bei der Ausarbeitung ihrer Berufsgeschäfte.

Es leuchtet aus allem diesem hervor, daß die Philologie einen außerordentlichen, und fast unermeßlichen Umfang hat. Man sehe nur auf den Umstand, daß alle Sprachen, worin bedeutende Geisteswerke und Denkmale enthalten sind, zur Sprachgelehrsamkeit gehören; daß auch die ausgedehntesten Sprachkenntnisse demnach keinen vollkommenen Gelehrten und Philologen bilden, wenn er nicht die nöthigen Sachkenntnisse damit verbindet.

Da die Philologie, die doch eigentlich nur eine Hülfswissenschaft ist, einen so ungeheuren Umfang hat, so kann man für jeden Studirenden wohl die Regel festsetzen, daß er sich zunächst nur auf das einschränke, was ihm zu seinem Zwecke nothwendig ist. Eine gar zu weit sich verbreitende Neigung ist dem Gelehrten, der nicht Philologe von Profession ist, oft eben so nachtheilig, als gänzliche Vernachläßigung des philologischen Studiums.

In Rücksicht des großen Umfangs hat die Philologie mit der Historie und Physik eine nicht geringe Aehnlichkeit. Diese beiden Wissenschaften gehen so sehr ins Einzelne, daß es auch dem tüchtigsten Kopfe unmöglich wird, sich ganz in dieses ein-

zulaſſen, und es vollkommen zu umfaſſen; ſondern jeder, der etwas Vorzügliches hierin leiſten will, muß ſich einem beſondern Fache widmen, und hier ſeine Aufmerkſamkeit oft auf ein ſehr kleines Gebiet einſchränken.

So wie nun aber der Hiſtoriker und Phyſiker, wenn er ſich gleich nur auf eine kleine Sphäre ſeiner Wiſſenſchaft beſchränkt, doch einen allgemeinen Begriff von derſelben haben muß; ſo iſt dies auch der Fall mit dem Philologen, dem gleichfalls eine allgemeine Ueberſicht des geſammten Gebietes der Sprachgelehrſamkeit nothwendig iſt, wenn gleich ſein Studium nur auf einen kleinen Theil derſelben ſich erſtreckt.

Einen Begriff der Sprachgelehrſamkeit überhaupt wird aber vorzüglich derjenige Theil darbieten, der ſchon am meiſten nach Regeln iſt behandelt worden. Solche gelehrte Sprachen, wo ſowohl die Grammatik als auch die claſſiſchen Meiſterwerke am gründlichſten ſind erklärt und beurtheilt worden, müſſen auch der erklärenden Philologie den reichſten Stoff hergeben. — In dieſer Hinſicht iſt das Studium des Lateiniſchen und noch mehr des Griechiſchen die Grundlage der Sprachgelehrſamkeit.

Die Philologie hat verſchiedene Theile und auch verſchiedene Namen, wodurch dieſe bezeichnet werden. — Man nennt die Philologie auch oft Kritik, inſofern bei der Sprachgelehrſamkeit auf richtiges Verſtändniß im Erklären und Deuten des Wortſinnes, auf regelmäßige Beurtheilung alles ankommt. Zur Philologie gehört ferner die Grammatik. — Grammatik iſt die Wiſſenſchaft von der Form der Sprache überhaupt, und da man die Form der Sprache wohl betrachten kann, ohne ſich auf beſondere Sprachen einzulaſſen, ſo erklärt es ſich, daß es auch eine allgemeine Grammatik gebe, die mit unſerer Wiſſenſchaft, der Logik, wohl in ſehr naher Verwandtſchaft ſtehen möchte.—

Die Philologie ſteht in naher Beziehung auf die Ausbildung des Menſchen als Menſchen, da der Gegenſtand der Philologie die Sprache iſt, das Hauptwerkzeug für den Ausdruck der geiſtigen Thätigkeit, und die Litteratur, oder der Inbegriff der vorzüglichſten Geiſteswerke.

Sprache aber iſt allen Menſchen nothwendig, und die

Kenntniß der Litteratur, als des Inbegriffs des Edelsten, was der menschliche Geist je hervorgebracht hat, ist ein unerläßliches Erforderniß für jeden, der eine höhere Bildung sich zum Ziele seines Strebens gesetzt hat. Es erhellet hieraus der Zusammenhang der Begriffe: Humaniora, — Litteratur, — Kritik, — Philologie.

Zu den besondern Theilen, welche die Philologie umfaßt, gehört außer der Kritik auch noch die Grammatik. — Unter Grammatik verstehen wir die wissenschaftliche Ansicht von jeder Sprache, es sei nun eine fremde oder die eigene Muttersprache, denn auch von dieser ist eine wissenschaftliche Kenntniß etwas sehr Seltenes.

In dieser letzten Beziehung nennt man Grammatik überhaupt auch allgemeine oder philosophische Grammatik, um sie zu unterscheiden von der Grammatik jeder einzelnen Sprache.

Gewiß kann nur der eine Sprache gelehrt behandeln, der über die Natur und die Form der Sprache überhaupt schon richtige und feste Grundsätze hat.

Mit dem Namen der Kritik wird die Sprachgelehrsamkeit bezeichnet, wenn man sie als Kunst betrachtet; Grammatik heißt der wissenschaftliche Theil der Philologie.

Grammatik ist Wissenschaft der Sprache blos in der Absicht, die Sprache zu kennen und zu verstehen, es sei nun eine besondere Sprache oder die Sprache überhaupt. Grammatik ist also die theoretische Erkenntniß der Sprache. Verbunden mit der Lehre von der Anwendung heißt die Sprachlehre Rhetorik. Diese ist die praktische Erkenntniß der Sprache.

In der Rhetorik ist nicht nur von der Richtigkeit, sondern auch von der Schönheit und Künstlichkeit des Ausdrucks die Rede. Man kann die Meisterwerke großer Schriftsteller nicht gründlich verstehen und erklären, wenn man die Kunst in ihrer Sprache nicht gehörig zu unterscheiden und zu würdigen weiß, und oft ist es für praktische Zwecke nicht hinreichend, sich blos verständlich und richtig auszudrücken, sondern man muß der Rede durch die Schönheit und Kunst des Ausdrucks eine höhere Bedeutung und Würde geben.

Die Rhetorik als Wissenschaft des Künstlichen und Schönen in der Sprache ist nahe verwandt mit der Aesthetik, oder der Wissenschaft von der schönen Kunst. Ja streng genommen ist die Wissenschaft von der schönen Redekunst nur ein Theil der Aesthetik überhaupt. Die Aesthetik gehört zur Philologie und ist innig mit ihr verwandt. Es ist unmöglich die alten Denkmale und Meisterwerke der Kunst richtig aufzufassen und zu erklären, ohne Sprachgelehrsamkeit und Antiquitätenkenntniß überhaupt. Außerdem setzt die Aesthetik ein richtiges Urtheil voraus, und dieses beruht wieder auf einem natürlichen Schönheitsgefühl und einem gebildeten Verstande; sie ist von dieser Seite sehr nahe verwandt mit der Kritik, oder der Urtheilskunst überhaupt, daher sie auch oft mit dieser verwechselt wird.

Kritik ist insofern der allgemeine Name für das ganze Studium. Sie umfaßt sowohl Sprachgelehrsamkeit, als auch Aesthetik oder Beurtheilungskunst des Schönen, wozu denn auch Rhetorik gehört. Ja sogar die Grammatik und alle Theile der Philologie können mit diesem Namen benannt werden. Kritik ist im weitern Sinne das Studium der Sprache und Kunst überhaupt.

Die andern theoretischen Wissenschaften hatten zum Gegenstande die Natur, den Menschen, die Gottheit. Es bleibt hier nur noch Eins übrig, die Kunst, und diese ist nun Gegenstand der Kritik. Daß Kunst und Sprache hier zusammengestellt werden, darf uns nicht befremden, da die Sprache ja daß größte Kunstwerk ist, das den menschlichen Geist in der ganzen Fülle seines Wesens offenbaret.

Sieht man auf die Kenntnisse, die nothwendig sind zur Philologie, so zerfallen sie in folgende Gattungen: Antiquitäten (Archäologie), Mythologie und Etymologie, oder Kenntniß der ursprünglichen Bedeutung der Worte; diese ist eben sowohl Kenntniß der Sprache wie die Grammatik.

§. 6. Gott, Mensch und Natur sind Gegenstände der Theologie, der Historie und Physik. — Die Kunst nebst der Sprache, die mit dieser genau verwandt ist, sind

Gegenstände der Philologie oder Aesthetik, welche beide, Sprachgelehrsamkeit und Theorie der schönen Künste, man zusammenfaßt unter dem Namen Kritik.

Welch ein Gegenstand bleibt dann übrig für die Philosophie? Die Antwort ist, daß die Philosophie gar keinen besondern Gegenstand hat; wie dies nun zugehe, mag folgende Erklärung deutlich machen.

Gesetzt, der menschliche Körper solle eingetheilt und classificirt werden, so würde man die einzelnen Theile aufzählen, die äußern wie die innern. Wäre dieses Geschäft vollbracht, so bliebe nun doch in dem lebendigen menschlichen Körper ein von diesen Theilen und Gliedern Verschiedenes zurück; dies ist, was ihn zum lebendigen Körper macht; das Leben selbst, welches alle diese Theile durchdringt, belebt und erhält.

Gerade so verhält sich nun die Philosophie zu den speciellen Wissenschaften. So wie jedes Glied des Körpers für einen bestimmten Zweck eingerichtet ist, so hat auch jede specielle Wissenschaft einen besondern Gegenstand.

Die Philosophie aber ist auf keine besonderen Gegenstände eingeschränkt, sondern ist der Lebensgeist aller Wissenschaften, die ohne sie wie todte Leichname seyn würden, von keiner lebendigen Kraft beseelet.

Die Philosophie ist die allgemeine Wissenschaft, die als solche alle übrigen befaßt und begründet; sie verbreitet sich gleichmäßig über alle Gegenstände, womit die andern sich einzeln beschäftigen. Die Gottheit wie die Menschheit, die Kunst und Sprache wie die Natur sind das Ziel ihrer Untersuchungen. Allein sie erhebt sich nicht allein zu den Gegenständen des theoretischen Wissens, der höhern Speculation, sondern auch in das praktische Leben steigt sie herab. Die ersten Begriffe und Grundsätze der praktischen Wissenschaften, z. B. des Rechts, sind eben sowohl ihrem Gebiete unterworfen, wie jene der theoretischen.

Die Philosophie ist also die allgemeine Grundwissenschaft, die alle besondern sowohl theoretischen, als praktischen Wissenschaften umfaßt, und eben deswegen selbst auf keinen besondern Gegenstand eingeschränkt seyn kann.

Es ist aber hier von großer Wichtigkeit, den Begriff einer Grundwissenschaft nicht irrig aufzufassen.

Man denke sich das Verhältniß der Grundwissenschaft zu den gegründeten nicht etwa, wie das eines Fundamentes zu dem Gebäude, das auf ihm beruht. Es ist dies blos ein körperliches mechanisches Verhältniß, und das Fundament ist selbst nur ein specieller Theil eines Gebäudes. Die Philosophie ist aber der Geist aller Wissenschaften.

Das Verhältniß der Philosophie zu den speciellen Wissenschaften muß man sich vorstellen, wie das Verhältniß der Lebenskraft in einem belebten thierischen Körper zu den einzelnen Gliedern und Werkzeugen.

Die Philosophie ist also nicht das Fundament aller übrigen Wissenschaften, sondern die Lebenskraft, der beseelende Geist, der sie durchdringt.

Betrachtet man die Philosophie in ihrem Verhältnisse zu den übrigen Wissenschaften, so zerfällt sie in so viele Haupttheile, als es Hauptgattungen und Klassen von Wissenschaften gibt.

Die Haupteintheilung der speciellen Wissenschaften in theoretische und praktische ist auch auf die Philosophie anwendbar. Es ergeben sich aus ihr zwei Haupttheile der Philosophie:

a. Metaphysik oder theoretische Philosophie, welche die theoretischen Grundbegriffe und Lehren für alle besondern theoretischen Wissenschaften enthalten soll.

b. Moral oder der Inbegriff aller praktischen Grundbegriffe und Lehren.

Weil nun aber die Philosophie keine specielle Wissenschaft, sondern über alle anderen verbreitet seyn soll, um sie zu begründen, zu lenken und zu leiten, so muß sie sich auch vorzüglich beschäftigen mit der Methode, oder der Verfahrungsart in allen Wissenschaften überhaupt, abgesehen von deren besondern Gegenständen, und sie muß die Regeln und Gesetze für dieselben aufstellen.

c. Diese Regeln nun sind es, die den Inhalt und Gegenstand der Logik oder des dritten Haupttheiles der Philosophie ausmachen.

Die Philoſophie zerfällt alſo in Logik, Metaphyſik und
oral.

Die Logik ſowohl als die Moral ſetzen die Kenntniß des
nſchlichen Geiſtes und der menſchlichen Seele voraus. Nur
nn ich den menſchlichen Geiſt ſelbſt kenne, und von den gei-
gen Thätigkeiten und Funktionen überhaupt einen Begriff habe,
nn ich die Regeln des Denkens auffaſſen und darſtellen.

Die Moral erfordert die Kenntniß des menſchlichen Her-
is, ſeiner Neigungen, Triebe ꝛc.

Zu dem dritten Hauptttheile der Philoſophie kommt alſo
ch noch die Pſychologie hinzu, oder die Kenntniß des Men-
en, ſeiner Natur und ſeines Weſens, ſeiner theoretiſchen und
aktiſchen Kräfte und Anlagen.

Zur Logik gehört die Kenntniß der Natur unſeres Verſtan-
s, des Umfanges und der Gränzen ſeiner Thätigkeiten und
räfte.

Zur Moral gehört die Kenntniß des praktiſchen Theiles
ſerer Natur, der Neigungen, Triebe, Gefühle, mit einem
orte, des menſchlichen Herzens.

Zur Logik wie zur Moral iſt die Pſychologie alſo eine
rchaus unentbehrliche Wiſſenſchaft.

Was die Metaphyſik betrifft, welche als theoretiſche Phi-
ſophie die allgemeinſten Lehren und Grundſätze über die Gott-
it, den Menſchen und die Natur enthalten ſoll, ſo iſt es
nleuchtend, daß auch zu ihr Pſychologie nothwendig iſt.

Gott iſt freilich der höchſte Geiſt, aber doch immer ein
eiſt. Die Erkenntniß der Gottheit ſetzt alſo Begriffe und
enntniſſe von der Natur des Geiſtes überhaupt voraus. Die
eſchichte hat es zwar vorzüglich mit dem äußern Menſchen zu
un, mit ſeinen äußern Handlungen, Schickſalen und Bege-
nheiten. Allein wie könnte man den äußern Menſchen wohl
chtig beurtheilen und erkennen, wenn man nicht vorher ſeine
nere Natur gehörig erforſcht und aufgefaßt hätte?

Was endlich die Phyſik betrifft, ſo läßt ſich im Allgemei-
n nicht beſtimmen, ob Pſychologie dazu erfordert werde oder
icht. Dies hängt von der Verſchiedenheit der philoſophi-

sten Ansicht ab. Betrachtet man die Körperwelt als das Product eines geistigen Wesens, so setzt auch die Physik Psychologie voraus. Diese ist ihr aber ganz entbehrlich, wenn man von der Natur einen blos materialistischen Begriff hat.

Wenn wir nun gleich die erste Ansicht für die einzig wahre, philosophisch richtige, begründete halten, so haben sich doch viele Naturforscher und Philosophen zu der zweiten bekannt. Daher kann man über das Verhältniß der Psychologie zur Physik nichts Bestimmtes angeben; man kann nur sagen, daß zur Geschichte und Theologie Psychologie durchaus erfordert wird, und nach jener Philosophie, die die Natur als eine Hervorbringung des göttlichen Geistes ansieht, auch zur Physik. Mithin zu allen Theilen der Metaphysik: zur Erkenntniß der Gottheit, des Menschen und der Natur.

Die Psychologie ist demnach nicht sowohl ein abgesonderter Theil der Philosophie, als Erforderniß und Ingredienz für alle Theile der Philosophie.

Nur muß man den Begriff der Psychologie richtig und fest bestimmen. Man redet oft von der Psychologie als von einer Wissenschaft, welche die mancherlei sonderbaren Erscheinungen im menschlichen Gemüthe, z. B. Krankheiten, Rasereien ꝛc. erklären und herleiten soll. Wir verstehen unter Psychologie nur die Wissenschaft von der Natur des innern Menschen. Erst wenn man diese im Ganzen aufgefaßt und erkannt, wenn man ihre allgemeinen Grundgesetze und Fähigkeiten bestimmt hat, werden auch die besondern Abweichungen sich erklären lassen. Psychologie ist Theorie des Bewußtseyns. — Es ist früher gesagt worden, die Philosophie habe keinen besondern Gegenstand, sondern sie sey blos eine allgemeine Grundwissenschaft; jetzt muß die nähere Bestimmung hinzugefügt werden, daß nämlich die Philosophie auf einen Gegenstand sich dennoch ganz besonders bezieht, ob sie gleich nachher von diesem aus sich nach allen Seiten und Richtungen verbreitet, die Gegenstände aller andern Wissenschaften umfaßt und in sich aufnimmt. Dieser eine Gegenstand aber ist die Kenntniß des innern Menschen, der Natur unserer Seele, unseres Geistes, mit einem Worte,

wir selbst, nicht nach zufälligen Beschaffenheiten und Erscheinungen, sondern nach den wesentlichen Kräften und Anlagen, nach den ewigen, unveränderlichen Gesetzen unseres Ichs. — Hieraus erklärt es sich, was es heiße, die Philosophie sey Selbsterkenntniß, sie fange mit der Vorschrift an: Nosce te ipsum.

§. 7. Die Logik oder die Wissenschaft von den Regeln des Denkens ist ein Theil, und zwar der erste der Philosophie; denn die Regeln des Denkens werden schon vorausgesetzt bei der Moral und Metaphysik. Sie ist die Einleitung in die Philosophie und als solche muß sie behandelt werden, wenn sie von Nutzen seyn soll. Es muß zugleich mit ihr eine encyclopädische Uebersicht verbunden werden, denn ohne diese ist es nicht möglich das Gebiet zu kennen, worauf die Regeln der Logik angewandt werden können. Die Logik als Inbegriff der Regeln des Denkens enthält das von der Philosophie, was auf die speciellen Wissenschaften anwendbar ist. Die theoretische Philosophie gilt blos für die theoretischen, die praktische für die speciellen praktischen Wissenschaften. Die Gültigkeit der Logik aber erstreckt sich auf alle. Die Logik ist daher der allgemeinste Theil der Philosophie, der für alles gilt, und zugleich ist sie die Anleitung zum Philosophiren.

II.

Geschichte und Begriff der Logik.

Die erste Veranlassung zu der Entstehung der Logik gab bei den Griechen die Sophistik der Rhetoren und Skeptiker. — Sophistik war bei den Griechen die Kunst, durch scheinbare, aber unrichtige Schlüsse andere zu täuschen und irre zu führen, es mochte diese Täuschungskunst nun ausgeübt werden, um einen

praktiſchen Zweck zu erreichen, wie dies bei öffentlichen bürgerlichen Verhandlungen der Fall war; oder auch in einem philoſophiſchen Streite, um den Gegner durch künſtlich versteckte Trugſchlüſſe zu verwickeln und zu verwirren.

Sophiſt iſt jeder, der ſtatt wahrer und richtiger ſich falſcher, irriger Gründe bedient, den Irrthum aber unter dem täuſchenden Scheine der Wahrheit ſorgſam verſteckt, der mit dem Sinne und der Bedeutung der Worte willkührlich ſpielt, ſie abſichtlich entſtellt und verdreht, durch unrichtige, aber mit ſcheinbarer Conſequenz durchgeführte Folgerungen unſer Urtheil zu verwirren, unſern Verſtand zu hintergehen, und endlich durch redneriſchen Schmuck und Prunk unſre Einbildungskraft zu blenden, unſer Gefühl zu überraſchen und zu beſtechen ſucht.

Zwar war anfangs die Bedeutung des Worts nicht ſo ſchlimm. Σοφίστης bedeutete urſprünglich einen, der von der Weisheit Profeſſion machte, und wirklich finden wir bei den älteſten Griechen das Wort Σοφίστης gleichbedeutend mit dem Worte σοφός, und mehrere wahre Weiſen Sophiſten genannt. Allein dieſe edle würdige Bedeutung verlor ſich gar bald, und man bezeichnete am Ende mit dem Worte Sophiſt nur einen Menſchen, der die Philoſophie zu einem unedlen, trügeriſchen Handwerke herabwürdigte, das ſeinen eigennützigen Zwecken dienen mußte.

Die griechiſchen Sophiſten verbreiteten ihren Einfluß nicht allein über die Philoſophie, ſondern über alle Wiſſenſchaften, deren Grundſätze ſie dadurch erſchütterten und verkehrten, über alle bürgerlichen und politiſchen Geſchäfte, wo dieſe feile Scheinphiloſophie der größten Immoralität ungemeſſenen Spielraum gab.

Dieſem verderblichen Beginnen der Sophiſten hat Sokrates zuerſt ſich mit Glück entgegengeſetzt; mit Muth und Entſchloſſenheit bekämpfte er das Trugbild, das die ruhm- und wißbegierige Jugend Griechenlands durch Vorſpiegelung eines glänzenden Zieles auf die verderblichſten Abwege führte, und das um ſo gefährlicher war, je mehr es der Eitelkeit, der Habſucht und allen Begierden und Leidenſchaften fröhnte, überall den

Irrthum und die Lüge beschönigte, die Unsittlichkeit hegte und pflegte. Sokrates legte durch den Widerstreit gegen die schändliche Kunst der Sophisten den ersten Grund zu der wahren Logik.

Der erste Ursprung der Logik bei den Griechen war also nicht sowohl eine Methodenlehre, wodurch die Grundsätze und Regeln und die wahre Verfahrungsart für jede Wissenschaft bestimmt und festgesetzt wurden, als vielmehr eine Schutzwehr gegen jene trugvolle Verführungskunst der Sophisten. Es war eine Waffe in der Hand edeldenkender Männer, die, erleuchtet durch das Licht wahrer Weisheit, die dunkeln Irrgänge des Irrthums, der Heuchelei, der Unsittlichkeit durchdrangen und die verkappte Lüge bis in ihre letzten Schlupfwinkel verfolgten.

Da nun der Name eines Sophisten so sehr herabgewürdigt war, so kam vorzüglich durch Sokrates und seine Schüler der Name Philosophie in Umlauf, um dadurch den ächten Weisheitsfreund zu bezeichnen und ihn von jenen Irrlehrern, deren niedere und gefährliche Täuschungskunst man verabscheute, zu unterscheiden. Philosophie oder Weisheitsliebe war die Benennung, die man dem Studium desjenigen verlieh, der mit ernstem, redlichem Bemühen nach Wahrheit forschte und strebte. Auch wollte Sokrates durch diese bescheidene Benennung den hochmüthigen Eigendünkel der Sophisten beschämen, die sich selbst Weise nannten, und mit der schamlosesten Dreistigkeit behaupteten, daß sie im Besitze alles Wissens wären.

Sokrates hielt es der Sache angemessener mit dieser anspruchslosen, aber aufrichtigen, wahren Benennung seine Lehre zu bezeichnen, um dadurch anzudeuten, daß der Mensch zwar die Weisheit lieben, ihr mit allen Kräften nachstreben und mit ununterbrochenem Fortschreiten sich ihr immer mehr zu nähern suchen soll, daß aber die Beschränktheit aller Thätigkeiten und Kräfte seines Wesens ihm nicht verstatte, dieses höchste Ziel zu erreichen und sich in den vollen Besitz der Wahrheit zu setzen.

Auch sollte jener Name anzeigen, daß im Gegensatze jener Afterweisen, welche die Philosophie nur als ein Hülfsmittel ansahen, sich Reichthum, Ansehen, politischen Einfluß und alle

Genüsse des Lebens zu verschaffen, der wahre Philosoph, nur von dem edlen Triebe des Wissens angefeuert und geleitet, die Weisheit aus Neigung und Liebe suche.

Es war der Name Philosophie und Philosoph zwar schon vor Sokrates gebräuchlich, allein durch ihn und seine Schule ward er allgemein verbreitet, besonders in der Bedeutung, wo man ihn der Sophistik entgegenstellte, welche erst in dem Zeitraume zwischen Pythagoras und Sokrates als eine eigene Wissenschaft und Kunst begründet und aufgestellt ward.

Die Logik war also bei den Griechen nicht Einleitung in die Philosophie und Methodenlehre, sondern nur Hülfsmittel gegen den Irrthum und die Verkehrtheit der Sophistik. Eine falsche Logik kann man diese nennen; die wahre entstand, um diese zu bekämpfen und zu vertilgen. Die falsche war mit der Rednerkunst immer verbunden; dies ist der Grund, warum die griechische Logik in so großer Beziehung stand zur Rhetorik. Die wahre Logik sollte die Sophistik vernichten, die zugleich falsche Logik und Rhetorik war.

Für falsch und verkehrt müssen wir jede Rhetorik halten, die nicht im Dienste der Wahrheit sich einzig der Verkündigung ihrer erhabenen Lehren widmet, sondern eiteln und eigennützigen Zwecken fröhnend die Kunst und das Talent herabwürdigt, zu einer leeren Spielerei mit schwertönenden Worten und zierlich gebildeten Phrasen, oder gar im schlimmern Falle, um, statt einer höhern moralischen Belehrung und Ueberzeugung, den Irrthum und die Lüge, durch die täuschendsten Scheingründe versteckt, mit dem glänzenden Schmucke einer üppigen Wohlredenheit ausgestattet, in die unbefangenen, sorglosen Gemüther einzuführen. Wer nicht für die Wahrheit redet, ist ein Sophist; je größer sein Talent und seine Kunst ist, desto verwerflicher ist der Mißbrauch, den er davon macht, desto gefährlicher kann der Einfluß werden, den er durch die Macht seines Genies über die Gemüther ausübt. In dem Zeitraume zwischen Pythagoras und Sokrates hatten die Sophisten in Griechenland den ausgedehntesten Einfluß. Der Erste, der in dieser zweideutigen und höchst gefährlichen Kunst sich auszeichnete, war

Gorgias. Ihm folgten Hippias und Protagoras, beide berühmte Sophiſten. Zeno war doch mehr Skeptiker, als eigentlicher Sophiſt. — Dieſe Männer zogen in Griechenland unzählige Schüler. Faſt alle Redner von Bedeutung befolgten ihre Grundſätze; ja ſelbſt Geſchichtſchreiber und Dichter bildeten ſich nach ihnen, und unter den Letztern vorzüglich Euripides. Der Grund dieſes außerordentlichen Einfluſſes der Sophiſtik bei den Griechen lag theils in dem Nationalcharakter des Volkes, welches im höchſten Grade redſelig, witzig, ſinnreich, lebhaft und beweglich, dabei für Kunſt und Schönheit ſehr empfänglich, durch Wohlredenheit daher auch leicht zu blenden und zu täuſchen, zu leiten und zu lenken war. Der zweite Grund lag in der Staatsverfaſſung. Die meiſten Staaten Griechenlands waren Republiken oder Demokratien, wo die Macht in den Händen des Volks war, welches in allgemeinen Verſammlungen über alle öffentlichen Angelegenheiten entſchied. Hier war alſo der Kunſt, jede mögliche Meinung aufſtellen, durchführen, auch den verkehrteſten Grundſatz in das vortheilhafteſte, ſchönſte Licht ſetzen, für die verworfenſten Maximen ſcheinbare Gründe auffinden zu können, der weiteſte Spielraum geöffnet. Bei der Menge darf man das reife, leidenſchaftsloſe, richtig und ſtill prüfende Urtheil eben nicht erwarten. Wer hier, um ſeine eigennützigen oder ehrgeizigen Plane durchzuſetzen und ſich Einfluß zu verſchaffen, der Eitelkeit der Menge ſchmeichelt, ihren Vortheilen huldigt und, indem er ſeine Abſicht klüglich verſteckt, nur ihre Macht und Herrſchaft preiſet und erhebt, nur ihre Entſcheidung anzuerkennen ſcheint, wer das Talent hat, durch kräftige, pathetiſche Schilderungen Leidenſchaften zu erwecken, das Gefühl zu beſtechen, durch glänzende, prunkvolle Darſtellungen die Einbildungskraft zu entflammen, durch künſtlich verwickelte, fein und methodiſch angelegte und fortgeführte Trugſchlüſſe den Verſtand zu hintergehen, das Urtheil zu verkehren, kann für ſeine Zwecke ſich den erwünſchteſten Erfolg verſprechen.

Dies war es, was in den griechiſchen Freiſtaaten der Redekunſt ſoviel Gewicht und Anſehen verſchaffte. Sie war in

der Hand des Eigennutzes, des Ehrgeizes, der Herrschsucht, des Parteigeistes ein höchst brauchbares Werkzeug, das ohne Unterschied für alle Meinungen focht, allen Leidenschaften, Absichten, Zwecken diente. Das Volk von Athen war eben so eitel, eigennützig und verderbt, als es sinnreich, klug und gebildet war. Wo ein solches Volk über Recht und Unrecht, Wahrheit und Unwahrheit zu entscheiden hatte, waren diese gewiß sehr schlechten Richtern anvertraut; und man darf sich nicht wundern, daß die Kunst, den Irrthum mit allen Farben und Reizen der Wahrheit ausgeschmückt vor den blödsinnigen, trüben Blicken des leichtfertigen, thörichten Pöbels aufzustellen, so viele Anhänger und Verehrer fand. Die Sophisten waren nicht nur selbst Volksredner, sondern sie unterrichteten auch andere in dieser viel geltenden Kunst. Wer nur immer das Volk gewinnen, sich einen Anhang verschaffen, Ansehen und Ehre erlangen, oder was sonst noch so eigennützige Absichten durchsetzen wollte, bildete sich in dieser Schule. Besonders aber wurde die leichtsinnige Wißbegier und die hochstrebende Ruhmbegierde der griechischen Jugend von den hochtönenden Orakelsprüchen und den vielversprechenden Verheißungen der Sophisten angelockt, welche behaupteten im Besitz jener Weisheit zu seyn, die allein den leichten, sichern Weg zu allen Würden und Annehmlichkeiten des Lebens bahne.

Aus diesem Gesichtspunkte betrachtete Sokrates und nach ihm Xenophon und Plato die Sophisten. Sie erklärten sie für die erklärtesten Feinde der Philosophie, für absichtliche Verfälscher und Entsteller der Wahrheit, für die geschäftigsten Pfleger und Verbreiter des Irrthums, für schaamlose Betrüger und Verführer der Jugend und Zerstörer der heiligsten Grundsätze aller Moral und Staatsverfassung. Von edlerem Eifer getrieben bekämpften sie mit den siegreichen Waffen der Wahrheit und des Spottes die überall verbreiteten Irrlehren, sie entlarvten die Heuchelei, den leeren Eigendünkel, den groben Eigennutz ihrer Urheber; sie beleuchteten die oft gemeinen und niedrigen Kunstgriffe, womit man Worte und Begriffe verdrehte und entstellte, eine Schlußfolge nach Willkühr durchführen,

er verwickeln und verwirren, jeden beliebigen Satz mit über-
l zusammengerafften Scheingründen unterstützen, den entge-
ngesetzten umstoßen und entkräften konnte. Sie zerrissen das
nstlich verflochtene, trugvolle Gewebe, womit jene Meister
s Betruges die Wahrheit umstrickten, sie zeigten die Unphilo-
ophie in ihrer ganzen Blöße und gaben sie so dem gerechten
cheu jedes Wahrheit- und Sittlichkeitliebenden Preis.

Unter den Bekämpfern der Sophistik zeichnete sich vorzüg-
h Plato aus, auch Cicero folgte diesem Beispiele unter den
einern, welche mit andern wahren und edeln auch wohl diese
lechte Kunst von den Griechen überkommen hatten.

Um sich deutlich zu überzeugen, wie gerecht die Vorwürfe
aren, welche diese Männer den Sophisten machten, und wie
enig übertrieben das Böse und Schlechte, welches sie ihnen zur
st legten, braucht man nur zu bemerken, daß die Sophisten
lbst schamlos und verworfen genug waren, um in ihrer
mundreisten Sprache öffentlich zu behaupten, daß sie die Kunst
säßen und mittheilen könnten, Unwahrheit in Wahrheit zu
wandeln.

So verabscheuungswürdig die Sophisten ohne Ausnahme
n dieser Seite erscheinen, so haben doch mehrere unter ihnen
rch eminente Geistesgaben und ausgebreitete Gelehrsamkeit
h vortheilhaft ausgezeichnet und um die Redekunst und Sprach-
lehrsamkeit sich große Verdienste erworben. Dies gilt beson-
rs von Gorgias, der die Rhetorik der Griechen zuerst auf
undsätze brachte und daher als ihr eigentlicher Stifter an-
sehn werden kann. Um die Sprache hat Prodikus sich sehr
rdient gemacht, den auch Sokrates vor allen andern schätzt.
egen dieser Verdienste um die Redekunst werden auch von
uinctilian die Sophisten viel gütiger und ehrenvoller behan-
lt, als von Plato; selbst Cicero beurtheilt sie gelinder in sei-
n oratorischen Werken, wie in seinen philosophischen, wo er
istens dem Plato folgt.

Als die eigentlichen Erfinder und Vollender der griechischen
etorik haben die Sophisten sich als sehr scharfsinnige, geist-
che Männer gezeigt; an der griechischen Redekunst selbst aber

hten die Wahrheit endlich, hielten ſich
daß der Menſch dieſe nicht erkennen könn
aß es überhaupt Wahrheit gebe, inden
ung und Irrthum, nur Meinen, aber nic
er berühmteſte unter ihnen iſt Zeno, der
zwiſchen Gorgias und Sokrates lebte.
Denn gleich die Skeptiker durch ihre perſön
t, durch ihren Charakter, die Aufrichtigk
ngen von den Sophiſten ſich auszeichnete
lere Tendenz verriethen, ſo war der Ske
phie ſelbſt doch nicht weniger gefährlich, w
n dieſe entlieh von jenem noch neue und ſch
wige Zweifeln und Verzweifeln an der W
tung, daß es nichts an ſich wahres gebe, f
laubens und Wähnens, Vorurtheil und Irrthu
ch der Gewiſſenhaftigkeit den empfindlichſt
Wenn der Menſch von nichts ſich eine ſe
ugung verſchaffen kann, ſo iſt alle Philoſo
es, nutzloſes Streben nach eiteln, weſen
Wenn es überhaupt nichts an ſich wahres

Es ist einleuchtend, wie die sophistische Kunst, welche ganz auf Schein und Täuschung, Eigennutz und Willkühr beruhte, durch diese Lehre verstärkt und vollendet wurde. Gorgias, der eigentliche Stifter der Sophistik, berief und stützte sich hauptsächlich auf diesen Skepticismus. Er behauptete: „es gebe keine Wahrheit. Wenn es eine gebe, so könne der Mensch sie doch nicht erkennen. Und wenn der Mensch sie auch erkenne, könne er sie andern doch nicht mittheilen."

Wir kommen nun zu der wichtigen Frage, wie es denn überhaupt möglich und leicht sey, den Menschen durch Redekunst in dem Grade zu täuschen, daß man ihm Unwahrheit als Wahrheit aufdringen könne?

Alle sophistische Täuschung wird hervorgebracht 1. durch Entziehung der Aufmerksamkeit, welche von dem Hauptgegenstande, worin der Irrthum eigentlich verborgen liegt, und der eine eigentliche gründliche Prüfung wohl nicht aushielte, auf Nebenvorstellungen gelenkt wird, die desto stärker herausgehoben werden, je mehr sie die Fehler und Mängel der Hauptsache verstecken helfen. Der Sophist muß alle Mittel seiner Kunst aufwenden, um zu verhindern, daß in seinem Zuhörer kein richtiges, fortgesetztes Urtheil sich bilden könne. Er blende, überrasche, erschüttere, halte das Gefühl, die Phantasie in ewiger Bewegung, beschäftige den Witz, damit nur der Verstand nicht zum ernstlichen Nachdenken komme. Dann wird es ihm möglich, durch künstliche Täuschung die Begriffe gleichsam unter der Hand zu entstellen, zu verkehren und zu verwechseln und immerdar an ihre Stelle andere zu schieben, aus denen er alle Folgerungen ziehen kann, welche er haben will.

2. Durch Verwirrung, wenn nämlich die Gedankenfolge so verwickelt ist, daß es unmöglich ist, sie zu übersehen oder mit Bedachtsamkeit zu zergliedern. Dann wird es dem Sophisten leicht, aus wahren und allgemein anerkannten Voraussetzungen durch künstlich verwebte Uebergänge mit anscheinender Consequenz ganz falsche, irrige Folgerungen zu ziehen, in die Kette der Begriffe fremde Mittelglieder einzuschieben, die Lücken seines Raisonnements zu verstecken und das Unzusam-

menhängende, Widersprechende in scheinbaren Zusammenhang zu bringen. — Der

3. nicht minder wichtige Quell sophistischer Täuschung b ruht auf irrigen Annahmen und Voraussetzungen des Eigennutzes, der Leidenschaften und der parteiischen Vorliebe. — Man stelle dem Habsüchtigen irgend etwas als Mittel oder Werkzeug dar, seine Gewinnsucht zu befriedigen, man schmeichle dem Eigendünkel des Eiteln, dem Vorurtheile des Unwissenden, man entzünde in dem Sinnlichen die Begier des Genusses, und man ist sicher, einen durch die Leidenschaften betäubten und bestochenen Richter zu haben, der über Recht und Unrecht, Sittlichkeit und Unsittlichkeit mit Wahrheit zu entscheiden unfähig ist.

Gegen diese dritte Quelle sophistischer Täuschung, die sich auf die Verwirrung der Leidenschaften und der Selbstsucht gründet, gibt es nur moralische Gegenmittel.

Vorzüglich ist es die Unaufmerksamkeit, welche so manchen Fehlschluß in unserm Urtheile durchlaufen läßt und unsern Verstand unfähig macht, gründlich und mit Sicherheit zu entscheiden. Geschickte Redner und Sophisten wissen diesen Umstand zu ihrem Zwecke zu benutzen und uns nach Absicht und Willkühr irre zu leiten.

Wie durch Unaufmerksamkeit ein Fehlschluß zu Stande kommen kann, mag folgendes Beispiel deutlich zeigen. Alle richtigen Schlüsse lassen sich auf folgende Grundform zurückführen:

a=b b=c ergo a=c.

Die Form der fehlerhaften Schlüsse, die durch Unaufmerksamkeit entstehen, ist:

a=b+r, b=c ergo a=c.

Dies ist aber, wird man sagen, ein sehr grober Fehler. Allerdings; dennoch liegt jedem Fehlschlusse ein ähnlicher zu Grunde, nur daß derselbe in der täuschenden und verwickelten Umkleidung der Sprache nicht so auffallend merkbar ist, wie in den Zahlen und mathematischen Zeichen. In jedem Fehlschluß ist irgend ein Umstand wie oben das (r) übersehen worden. Dieses kann bei jedem der Glieder des Schlusses statt

finden, und es kann, um uns mathematisch auszudrücken, dieser übersehene Umstand eben sowohl ein (—r) als ein (+r) seyn.

Wie nun ein solcher Mangel an Aufmerksamkeit möglich sey, beweist uns selbst die Mathematik, indem wir im Zustande der Zerstreuung uns sehr leicht verrechnen und ganz so große Fehler machen, wie das oben angeführte Beispiel zeigt.

Daß aber in der Mathematik weit seltener ähnliche Fehlschlüsse vorkommen und weit leichter zu entdecken sind, wie in der Rhetorik und philosophischen Demonstration, dies hat mehrere Gründe.

Der erste liegt in der künstlich verwickelten, und doch so unvollkommenen, unzulänglichen Einrichtung der Sprache. Der zweite aber in dem oft überwiegenden Einflusse der Neigungen und Leidenschaften, wodurch das helle, gesunde Urtheil getrübt und verfälscht wird.

Auch die wahre Philosophie bedarf zur Bezeichnung und Mittheilung ihrer Begriffe der Sprache, wo Schwierigkeiten und Mängel aller Art ihrem Streben, sich deutlich zu machen, im Wege stehen. Auch auf sie hat, wo nicht grobe Leidenschaft, doch größere Neigung und Vorliebe für eine oder die andere Meinung oft nicht unbedeutenden Einfluß, denn die Gegenstände der Philosophie sind von höherm Interresse, wie jene der Mathematik, sie sind das heiligste, womit der menschliche Verstand sich nur immer beschäftigen kann, von ihrer richtigen Ergründung und Erkenntniß hängt der ganze Werth der menschlichen Bestimmung ab. Es ist also leicht erklärlich, wie hier das Interesse auf die lebhafteste Weise erregt und in edlen Gemüthern selbst der Enthusiasmus für die Anerkennung und Verbreitung der höchsten und wichtigsten Wahrheiten, der kalten, ruhigen Beurtheilung und besonnenen Prüfung nachtheilig werden kann.

Wir fügen hier noch die Formel für die skeptischen Schlüsse hinzu. Gesetzt es wäre unwidersprechlich a=b, b=c: nun untersuchte man c, und fände c sey = —a. Da nun c=b, b aber = a, so ist auch c=a; welches in diesem Falle als

bejahend, als + a gedacht wird. c wäre alſo zugleich = — a und + a; oder um es in andern Worten zu ſagen, c wäre zugleich a, und auch nicht a, welches ſich freilich widerſpricht.

Aber eben dieſen Widerſpruch findet der Skeptiker überall. Er ſieht ihn als den unvertilgbaren Grundcharakter des menſchlichen Verſtandes an, der in allen Funktionen des Denkens zuletzt in unauflösliche Widerſprüche ſich verwickele, daher er auch alles Nachdenken für eine leere, fruchtloſe Beſchäftigung hält.

Fände ſich wirklich, daß c zugleich a und auch nicht a wäre, ſo hätte der Skeptiker Recht. Dann wäre es freilich rathſamer, alles Nachdenken als ein unnützes Streben nach nichtigen Gegenſtänden aufzugeben, indem der menſchliche Verſtand ſich ſelbſt widerſpräche und die Wahrheit für ihn durchaus unerreichbar wäre. Unter den Neuern hat vorzüglich Kant auf dieſe ſkeptiſche Weiſe am ſcharfſinnigſten philoſophirt, da er nämlich in der theoretiſchen Philoſophie zu zeigen ſuchte, die Erkenntniß des Unendlichen überſteige weit die Kräfte des menſchlichen Verſtandes; es verwickele ſich dieſer nothwendig in unauflösliche Widerſprüche, ſobald er die Erforſchung des Unendlichen zum Gegenſtande ſeiner Unterſuchung mache.

Von der ſokratiſchen und platoniſchen Dialektik.

Die Dialektik, welche Plato und die andern Sokratiker der Sophiſtik entgegenſetzten, war nach ihrer Meinung nicht eine abgeſonderte, für ſich beſtehende Wiſſenſchaft, kein eigner Theil der Philoſophie, ſondern die Form aller Philoſophie.

Was zuerſt den Namen der Dialektik betrifft, ſo heißt er im Griechiſchen διαλεκτικὴ. Er kommt her von διαλέγειν, ſprechen, ein Geſpräch führen, daher Dialog. Dialektik heißt

also wörtlich die Kunst oder Wissenschaft des Gesprächs. Dieses bedarf einiger Erläuterung. Die Griechen hatten zur Zeit des Sokrates und Plato nur wenig geschriebene Bücher, auch die Philosophie ward vorzüglich durch Gespräche mündlich gelehrt und mitgetheilt. Unter diesen Gesprächen müssen wir uns aber nicht eine ganz form- und regellose, blos zur Unterhaltung oder nothdürftigen Erklärung dienende Conversation denken, sondern es waren ganz regelmäßige mit systematischer Genauigkeit und Consequenz fortgeführte Dialoge, etwa wie die philosophischen Disputirübungen der Schule. In sehr vielen Fällen heißt daher auch wirklich Dialektik so viel, als die Kunst methodisch und regelmäßig zu disputiren. — Jedoch haben Sokrates und besonders Plato noch etwas anders mit jenem Ausdruck Dialektik bezeichnet. Sie nannten die Kunst des Selbstdenkens und Nachdenkens darum Dialektik, weil sie glaubten und behaupteten, das Nachdenken über philosophische Gegenstände sey nichts anders, als ein fortdauerndes inneres Selbstgespräch. Man wird hier fragen, wie es möglich sey, daß der Mensch mit sich selbst ein Gespräch führen könne, da zum Gespräche doch zwei Wesen gehören, und sonach der eine und derselbe Mensch auch zwei Menschen oder mehrere seyn müsse? Diese sonderbare Erscheinung, daß der Eine Mensch, indem er über sich selbst urtheilt und zu Rathe geht, sich gleichsam theilen kann, wird erst später erklärt und erläutert werden; genug aber daß jeder in seiner Erfahrung es so findet. Auf diese innere Zwiefachheit der menschlichen Natur, nach welcher der Mensch sich selbst fragen und antworten, mit sich zu Rathe gehen und wie einen andern sich selbst beurtheilen kann, machten die Sokratiker ihre Schüler vorzüglich aufmerksam. — Sie behaupteten, es seyen zwei Seelen im Menschen; eine sinnliche, niedere, leidenschaftliche, und eine geistige, höhere, göttliche. — Das innere Selbstgespräch nun entspringt aus dem gegenseitigen Verkehr, der Wechselwirkung dieser beiden Seelen aufeinander. Wie denn auch die mancherlei Widersprüche in der menschlichen Natur und der sonderbare Widerstreit, der sich unserm Innersten oft so deutlich offenbart, aus dieser sokra-

tischen Voraussetzung, daß unsere Natur aus zwei verschiedenen Elementen zusammengesetzt sey, sich natürlich würde herleiten und erklären lassen.

Da dieser sokratischen Lehre zufolge alles Nachdenken ein inneres Selbstdenken war, so konnte ihre Dialektik oder Kunst des Nachdenkens auch keine eigene Wissenschaft, oder ein besonderer Theil der Philosophie seyn, sondern es war die Form aller Philosophie überhaupt. Die Philosophie des Sokrates, seiner Schule, und selbst jene des Plato, war kein eigentlich geschlossenes und vollendetes System, sondern es war vielmehr ein stets fortschreitendes Philosophiren, ein unermüdetes Forschen und Streben nach Wahrheit und Gewißheit, ein methodisches Bilden und Vervollkommnen des Denkens und Nachdenkens.

Vorzüglich sahen sie die Vernichtung des Vorurtheils und des Irrthums als das erste Geschäft der wahren Philosophie an und glaubten, daß ihre wahren Priester damit beginnen müßten, alle ihr entgegenstehenden Hindernisse aus dem Wege zu räumen, um so den Weg zu ihrem Heiligthume zu bahnen.

Wir finden auch, daß alle Schriften der sokratischen Schule, die wir noch besitzen, zunächst bestimmt sind, gewisse damals allgemein verbreitete Irrthümer und herrschende Vorurtheile zu bestreiten und die eigne bessere Lehre nur beiläufig vorzutragen, gleichsam nur anzudeuten. Eine solche Widerlegung von mancherlei irrigen und verkehrten Meinungen und Grundsätzen kann aber kein eigenes System bilden, denn es hängt von zufälligen Umständen ab, welche Irrthümer der Philosoph in seinem Wirkungskreise herrschend findet. Schon darum können die Schriften der sokratischen Schule nicht systematisch seyn, weil sie meistens polemisch sind, d. h. mehr geneigt, die Unphilosophie zu bekämpfen, als ein eigenes System von selbst gedachten Wahrheiten zu entwickeln und zu begründen.

Es liegt aber noch ein anderer Grund in der sokratischen, so wie in der platonischen Philosophie, warum sie nicht systematisch seyn konnte.

Es scheint nämlich dem Sokrates und Plato der Gegen-

ſtand der Philoſophie ſo ſehr erhaben zu ſeyn über die engen Gränzen des menſchlichen Verſtandes, ſo außer allem Verhältniſſe mit ſeiner beſchränkten Faſſungskraft, daß ſie behaupteten, auch bei der höchſten Anſtrengung könne es dieſem nie gelingen, ſich ganz zur Erkenntniß der unendlichen Wahrheit zu erheben und dieſe vollkommen zu erſchöpfen; nur ahnen, errathen und andeuten laſſe ſie ſich, nur annähern könne man ſich ihr immer und mehr durch ein raſtlos fortſchreitendes Streben, und eine ſteigend ſich vervollkommnende Bildung und Veredlung aller Geiſteskräfte und Thätigkeiten; aber ſie ganz zu erreichen ſey für den Menſchen ein unauflösliches Problem. Weit heilſamer und der Philoſophie zuträglicher ſey es daher, wenn man die groben Irrthümer, welche den höchſten Gegenſtand der menſchlichen Erkenntniß entſtellen und in den Augen wahrer Weisheitsfreunde herabwürdigen, zu zerſtören ſuche und damit den philoſophiſchen Wirkungskreis beginne, als wenn man gleich zu Anfang ein eigenes Syſtem aufſtelle. Die ſokratiſche und platoniſche Philoſophie muß nach dieſen Vorausſetzungen, um ſie gehörig zu charakteriſiren, angeſehen werden als ein methodiſches Erzeugen und Entwicklen der Begriffe und Ideen, ein kunſtmäßiges Denken und Nachdenken, wodurch der Verſtand durch Regel und Geſetz geleitet, und die Denkkraft durch Uebung vervollkommnet werde; es ſey nun, daß der Menſch im einſamen Nachdenken ſich mit der Entwicklung und Verbindung ſeiner eignen Gedanken beſchäftige; oder im philoſophiſchen Geſpräche zugleich mit andern denke, äußerlich darſtelle und mittheile. Aus dieſem Grunde ſind dann auch die Schriften der platoniſchen Schule ſo ganz vorzüglich geeignet, das Nachdenken, den Tiefſinn zu erregen, die Urtheilskraft zu ſchärfen, den Verſtand zur Selbſtbetrachtung und Prüfung aufzufordern, und ſomit den ächten, wahren philoſophiſchen Geiſt zu begründen. Dies iſt beim Anfange des philoſophiſchen Studiums das erſte, höchſte, dringendſte Bedürfniß. Denn hier kömmt es ja nicht etwa darauf an, daß man mit Mühe und Anſtrengung die Formen und Grundſätze irgend eines Syſtems allenfalls blos mit dem Gedächtniß auffaſſe, ſondern daß man ſelbſt denken und

philoſophiren kann. So wie nun die ſokratiſche Schule kein eigentliches Syſtem der Philoſophie aufgeſtellt hat, ſo hat ſie auch keine eigentliche ſyſtematiſche Logik als beſonderen Theil der Philoſophie ausgeführt, welches Verdienſt zuerſt Ariſtoteles ſich eigen machte.

Indeſſen ſind alle Schriften der ſokratiſchen Schule, der Inhalt ſey nun moraliſch, oder metaphyſiſch, oder beides zugleich, in der beſten dialektiſchen Form abgefaßt, und man muß ſie in dieſer Hinſicht als die wahren, ewigen Muſter anerkennen. Syſtematiſch aber ſind ſie nicht. Durch dieſe Eigenſchaft zeichnen ſich mehr die Schriften des Ariſtoteles und jene der beſten neuern Philoſophen aus. Nachdem wir nun den Grundcharakter der ſokratiſchen und platoniſchen Dialektik aufgeſtellt haben, fügen wir noch ein Paar Bemerkungen über einige ihrer beſondern Formen hinzu. —

Zuerſt die Ironie. — Als Redefigur iſt dieſe aus der Rhetorik hinlänglich bekannt. In der ſokratiſchen Schule aber hat ſie noch eine ganz eigenthümliche Bedeutung. Es iſt ſchon bemerkt worden, wie Sokrates die Wahrheit vorzüglich dadurch zu befördern und ihr in die Gemüther Eingang zu verſchaffen ſuchte, daß er alle ihrer Verbreitung entgegenſtehende Vorurtheile und Irrthümer aus dem Wege räumte und zuerſt ächte Weisheitsliebe an die Stelle jenes eiteln, eigennützigen, unphiloſophiſchen Strebens der Sophiſten ſetzte. Wenn dieſe ihren Ruf und ihren Einfluß hauptſächlich der dreiſten Zuverſicht, dem ſtolzabſprechenden Uebermuthe verdankten, womit ſie ihr gehaltloſes Scheinwiſſen als vollendete Wahrheit aufſtellten, und mit der prahleriſchen Behauptung, alles zu wiſſen und zu lehren, die Gemüther der wißbegierigen, ehrgeizigen Jugend für ſich gewannen und ganz mit ihrem verderblichen Eigendünkel erfüllten, ſo richtete Sokrates ſeine vernichtenden Waffen vorzüglich gegen dieſen lügneriſchen, unphiloſophiſchen Hochmuth, welcher den Menſchen von dem Wege zur Erkenntniß der Wahrheit entferne, indem er ihn durch die täuſchende Vorſtellung, ſchon ihres vollen Beſitzes zu genießen, von allem ernſthaften, mit unermüdeter Anſtrengung immer weiter fortſchreitenden Streben zu-

rückhalte, wodurch doch allein eine endliche Annäherung zu dem Heiligthume der Weisheit möglich werde. Dieses eitle, verkehrte Beginnen der Sophisten in seinem wahren Lichte zu zeigen, bediente sich Sokrates der Ironie. Er gestand nämlich, daß er nichts wisse, und daß seine Weisheit gerade darin bestehe, seine Unwissenheit deutlich zu erkennen. b)

Zuerst wollte Socrates durch diese Aeußerung auf die unendliche Größe und Erhabenheit, die nie zu erschöpfende Fülle und Mannichfaltigkeit der höchsten Gegenstände der Erkenntniß aufmerksam machen, und allen Wahrheitsforschern die ihnen so nothwendige Gesinnung der Bescheidenheit einprägen, welche er für den Menschen nach dem geringen Maaße seiner Kräfte bei allem Denken und Thun für weit angemessener hielt, als jenen unphilosophischen Eigendünkel, der ohne wahre, gründliche Selbstkenntniß, unbekannt mit den Schranken, die eine hohe Nothwendigkeit aller seiner Thätigkeit gesetzt hat, im blinden Selbstvertrauen auf Eigenschaften, deren Umfang er nicht kennt, und deren Vorzüge er überschätzt, die Gränzen seines Wirkungskreises überspringt und weit von dem Ziele seines Strebens zu leeren, nichtigen Chimären sich verirrt.

Diese mit so lobenswürdiger Bescheidenheit frei und offen eingestandene Unwissenheit über die höchsten Gegenstände aller menschlichen Erkenntniß, die doch zugleich eine so hohe Einsicht in die Natur unseres Geistes, und ein so redliches, ernstes Streben nach Wahrheit verrieth, mußte mit der gehaltlosen Vielwisserei der Sophisten, die sich selbst als Allwissenheit auszuposaunen kein Bedenken trug, sonderbar contrastiren. Allein sie gab auch dem Sokrates noch den besondern Vortheil, seine unbedachtsamen Gegner mit ihren eignen Behauptungen zu verwirren und zu beschämen. Er stellte sich nämlich, als wenn er an ihrer Allwissenheit gar nicht zweifle, selbst aber viel zu beschränkt und zu unwissend wäre, die Wahrheit ihrer erhabenen Lehren einzusehen und zu begreifen; daher er sie denn bat, seiner Schwäche zu Hülfe zu kommen und ihm den Sinn und den Zusammenhang ihrer philosophischen Behauptungen deutlicher zu erklären. Da die ganze Weisheit der Sophisten nur

auf Schein und Täuschung beruhte, so war es natürlich, daß sie dieser Aufforderung nicht Genüge leisten konnten, und daß Sokrates gehaltvolle überdachte Fragen, welche gerade auf die schlecht begründeten Principien ihrer Lehre gingen, sie in nicht geringe Verlegenheit setzten. Sein gründlicher Forschungsgeist zwang sie das ganze Gewebe der künstlich verworrenen Trugschlüsse zu zerlegen, sein Scharfsinn entdeckte die Lücken und Blößen, die man vor der oberflächlichen Beurtheilung leicht zu verstecken gewußt hatte, er machte die Verständigen auf die geheimen, oft kleinlichen, verächtlichen Kunstgriffe aufmerksam, womit man sie bisher zu blenden und ihr Urtheil zu hintergehen gewußt hatte, und entlarvte allmälig das Trugbild der hochgepriesenen Allwissenheit; den dummdreistesten Eigendünkel, die gröbste Unwissenheit, die gefährlichste, verworfenste Verführungssucht entdeckte er an ihrer Stelle, die billig dem Hohne und der Verachtung aller Edeldenkenden Preis gegeben werden müsse.

Die zweite besondere Form der sokratischen Dialektik ist die Analogie oder Induktion.

So streng Sokrates auf der einen Seite gegen die grundlosen Anmaßungen und die täuschenden Irrlehren der sophistischen Unphilosophie zu Werke ging, so sehr bestrebte er sich andererseits, seine eigene Lehre wahrheitsliebenden Männern, selbst ungelehrten, verständlich zu machen; er wollte die Wahrheit von allem blendenden, künstlichen Prunke, womit die Betrügerei der Sophisten sie umgeben und entstellt hatte, entkleidet in ihrer natürlichen Schönheit und Erhabenheit darstellen, um dadurch ihrem Dienste alle Herzen zu gewinnen und sie mit dem edlen Eifer zu entflammen, der Hoffnung ihres endlich zu erringenden Besitzes alle Kraft und Thätigkeit zu weihen. Es ist hier nicht der Ort von der sokratischen Methode überhaupt zu reden, noch von der Kunst, die ihm vorzüglich eigen war, den philosophischen Sinn in seinen Schülern zu entwickeln, das Nachdenken, den Scharfsinn, die Urtheilskraft, den gründlich und tief eindringenden Forschungsgeist in ihnen zu erwecken, durch immer fortschreitende und allmälig höher steigende Bildung und Ver-

edlung aller Geisteskräfte sie zur Erkenntniß der Wahrheit vorzubereiten. Wir reden hier blos von der besondern Form der Analogie, deren er sich bediente, um dem natürlichen Verstande ungelehrter und mit den künstlichen Abstraktionen und Spitzfindigkeiten der Schule unbekannter Männer zu Hülfe zu kommen. Er suchte vorzüglich durch Beispiele und Vergleichungen, die aus dem gemeinen Leben und den Erscheinungen der umgebenden Welt hergenommen waren, seinen Lehren die höchste Deutlichkeit und Anschaulichkeit zu geben.

Beispiele und Vergleichungen dieser Art sind immer und überall ein hauptsächliches und unentbehrliches Hülfsmittel eines populären und lebendigen Vortrags gewesen, nur daß Sokrates und seine Schüler eine ganz eigene Geschicklichkeit darin besaßen, und es ist wohl gar keinem Zweifel unterworfen, daß jene beiden eigenthümlichen Formen der Dialektik oder des philosophischen Gesprächs und Vortrags, die Ironie und Analogie, dem Sokrates selbst als Erfinder oder doch als eigenthümlichem Ausbilder müssen zugeschrieben werden. Alle seine Schüler sind ihm in dieser Methode gefolgt, sowohl der tiefsinnige Plato, als der leichtere, populäre Xenophon. Auch bezeugen sie alle, daß er sich dieser beiden Mittel sowohl in seinen philosophischen Streitigkeiten, als in seinem Unterrichte durchgängig bedient habe.

Von der Logik des Aristoteles.

Aristoteles hat das Verdienst, die Logik als Wissenschaft und als besonderen Theil der Philosophie systematisch aufgestellt zu haben. Er ist in dieser Hinsicht der eigentliche Stifter und Vater der Logik geworden. Sein Ansehen in dieser Wissenschaft hat sich durch alle Zeitalter behauptet. Durchgängig ist man

ihm bei dem ſyſtematiſchen Vortrage der Logik gefolgt, oder hat ſich doch nur wenig von ihm entfernt; dies gilt nicht nur von den Griechen und Römern und dem ganzen Mittelalter, ſondern auch von der neuern Zeit, wo man doch immer wieder auf ihn zurück kam.

Die Geſchichte der Logik bei den Griechen zerfällt in drei Hauptepochen.

1. In die der Sophiſtik, als der eigentlichen Veranlaſſung der wahren Logik. Dieſe haben die Sophiſten gegen ihren Willen befördert; indem ſowohl ihre künſtlichen Trugſchlüſſe ſelbſt, als vornehmlich das Beſtreben dieſe zu widerlegen nicht wenig dazu beigetragen haben, den menſchlichen Verſtand zu ſchärfen.

2. Die zweite Epoche iſt die der ſokratiſchen Dialektik. — Die

3. der ariſtoteliſchen Logik.

Die Geſchichte der ariſtoteliſchen Logik kann um ſoviel kürzer zuſammengefaßt werden, weil in dem Vortrage der Logik ſelbſt ſchon das Weſentliche von ihr vorkommt; wir begnügen uns daher blos ihre Haupttheile anzugeben. Der wichtigſte und umfaſſendſte Theil der ariſtoteliſchen Logik iſt die Syllogiſtik, die Lehre von den Schlüſſen, den Syllogismen. Dieſe Lehre nennt Ariſtoteles Analytik, welches ſoviel heißen ſoll als die Lehre, wiſſenſchaftliche Fragen und Aufgaben zu zergliedern und aufzulöſen. Ariſtoteles iſt in der Syllogiſtik für alle Zeiten Quelle und Urbild geblieben. Er hat ſie eigentlich erfunden und im weſentlichen vollendet. Alles, was die ſpätern hinzugefügt haben, betrifft nur Nebenſachen: in der Hauptſache iſt man immer nur ihm gefolgt.

Die einzige hiſtoriſche Bemerkung, die wir hier hinzuzufügen haben, iſt, daß Ariſtoteles auch wohl vorzüglich durch die Sophiſtik bewogen worden, ſeine Syllogiſtik mit ſoviel Scharfſinn, Gründlichkeit und ſyſtematiſcher Strenge auszubilden und zu vollenden.

Bei einer Nation und in einem Zeitalter, wo der ſophiſtiſche Geiſt weniger vorherrſchend geweſen wäre, würde auch die

Sophistik auf weit einfachere und nicht so scharf und fein bestimmte, künstlich verarbeitete Grundsätze zurückgeführt worden seyn. Allein diese sophistische Täuschungskunst machte eine so große Strenge und Aufmerksamkeit nöthig, und es war besonders bei den Grjechen sehr natürlich, daß man sich eben so künstlicher Waffen bediente, seine Gegner zu schlagen. Es war Bedürfniß geworden, die sophistischen Trugschlüsse methodisch anzugreifen, in den Gang des Denkens und Urtheilens selbst, wo möglich, Regel und Gesetz zu bringen, und dadurch sowohl das eigene Urtheil vor Verwirrung zu sichern, als es gegen fremde Irrthümer zu schützen. Wir dürfen indessen nie vergessen, daß die vielen Subtilitäten der griechischen Logik nicht allgemein begründete, nothwendige, wesentliche Regeln des Denkens sind, die aus der Natur des menschlichen Geistes sich natürlich entwickelten, sondern weit mehr herbeigeführt wurden durch den individuellen Geist der griechischen Philosophie, und als Schutzwehr gegen ihre Täuschungen dienen sollten. Als Anfang zur Syllogistik, dem wichtigsten Theile der aristotelischen Logik, kann man die Abhandlung von der Widerlegung der sophistischen Fehlschlüsse betrachten.

Der zweite Haupttheil ist die Topik. Diese bezieht sich ganz und gar nur auf die bei den Griechen statt findende Verbindung der Logik und Rhetorik. Daher auch in spätern Zeiten, wo die Rhetorik überhaupt mehr vernachläßigt, oder nicht mehr auf die Art, wie bei den Griechen, behandelt wurde, die Topik aus dem Gebiete der Logik verwiesen wurde.

Was die Bedeutung des Wortes betrifft, so heißt τοπικὴ sc. τέχνη die Wissenschaft von den τόποις — oder locis communibus, und ist eine Art rhetorischer Erfindungkunst. Locus, oder im Griechischen τόπος ist jede allgemeine Rubrik von Sentenzen, Urtheilssprüchen, Begriffen oder Bewegungsgründen, die in einzelnen Fällen vorkommen, und mit Erfolg angewandt werden können. Topik war also die Kunst aus solchen Gemeinbegriffen und Urtheilen das, was für jeden besondern Fall zweckmäßig dienen kann, schnell und mit Sicherheit aufzufinden und zu brauchen. — Es erhellt hieraus, daß die Topik eben sowohl

zur Rhetorik gehört wie zur Logik. Beim Aristoteles bilden die logischen und rhetorischen Schriften eine zusammenhängende Reihe. Dies Verhältniß ward in spätern Zeiten aufgehoben, man behandelte die Logik allein für sich, und die Rhetorik nahm gar nicht mehr jene bedeutende Stelle ein, die sie bei den Griechen immer behauptet hatte, daher denn auch die Aufmerksamkeit von der Topik ganz weggelenkt wurde.

Somit hätten wir also die beiden Haupttheile der aristotelischen Logik, die Topik und Syllogistik, in kurzem angegeben, allein es sind in den Schriften dieses Philosophen noch einige Versuche von geringem Umfange, aber von großer Wichtigkeit enthalten.

Die erste kleine Schrift, welche die Lehre von der Bezeichnung, vom Ausdrucke, enthält, handelt von dem für die Erforschung und Erkenntniß der Wahrheit so mächtigen Verhältnisse der bezeichneten Begriffe und Gegenstände zu den Zeichen, wodurch sie bezeichnet werden, oder dem Verhältnisse der Gedanken zur Sprache, des Geistes zum Worte. — Dies wäre also dieselbe Lehre, welche wir früher philosophische Grammatik genannt haben, und die für die Logik und die Philosophie überhaupt gewiß von dem größesten Nutzen seyn, und die bedeutendsten Resultate liefern würde. Aber freilich finden sich beim Aristoteles und andern ältern Philosophen von ihr nur die ersten Keime und die roheſten Anfänge.

Der zweite Versuch ist in der Schrift von den Kategorien enthalten; Kategorie oder Prädikamentum bedeutet einen Elementarbegriff, d. h. einen abstracten Begriff, der nicht weiter getheilt werden kann. Das Wort Kategorie κατηγορία kömmt her vom Verbum κατηγορέω, welches praedicare bedeutet. Betrachtet man die Begriffe und die Denkweise des menschlichen Verstandes, so findet sich, daß alle Begriffe und Urtheile die Vorstellung eines Gegenstandes enthalten, und sodann die Vorstellung von allerlei Beschaffenheiten und Verhältnissen, welche diesem Gegenstande beigelegt werden. Dieses Beilegen heißt nun praedicare und die beigelegten Beschaffenheiten und Verhältnisse Prädikamenta oder Kategorien.

Was die Untersuchung über die Kategorien so wichtig macht, kann folgende Bemerkung zeigen.

Obgleich der Gegenstände für die Anschauung, Beobachtung und Erkenntniß so unendlich viele vorkommen, daß ihre Anzahl sich durchaus nicht angeben läßt, so ist dennoch die Anzahl der Beschaffenheits- und Verhältnißbegriffe, welche diesen Gegenständen beigelegt werden, nicht sehr groß und wie es scheint ganz bestimmt; wäre es nun möglich ihre Anzahl genau und sicher zu bestimmen, die Kategorien vollständig aufzuzählen, so wäre damit für die Philosophie wirklich viel gewonnen, indem wir dadurch einen großen Theil der Gesetze des menschlichen Verstandes würden kennen lernen. Sind gleich die Gegenstände zahllos und unbestimmbar, worauf der Verstand jene einfachen Begriffe oder Kategorien anwenden kann, so wüßten wir doch, wenn wir das System jener Begriffe kennten, was der Verstand zur Bearbeitung der Gegenstände von dem seinigen hinzuthut. Wir erhielten zwar dadurch keine Einsicht in die Natur der Dinge selbst, allein wir wüßten doch, in welche Fächer der menschliche Verstand sie alle eintheilt, und nach welchen Gesetzen er ihren Stoff eintheilt und zerlegt.

Diese philosophische Absicht war es, die im Alterthume den Aristoteles auf die Untersuchung über die Kategorien geleitet hat, um diese wo möglich vollständig aufzuzählen und dadurch das menschliche Erkenntnißvermögen systematisch kennen lernen.

In der neuern Zeit offenbart sich bei Kant ein ähnliches Bestreben.

Der Versuch des Aristoteles über die Kategorien ist übrigens unvollendet geblieben, daher er auch nicht unter die Haupttheile seiner Logik gerechnet werden kann.

Von der Logik des Mittelalters und der Scholastiker.

Es ist schon erinnert worden, daß nach Aristoteles in der Logik nicht viel neues von den Griechen sei erfunden und geleistet worden, nicht einmal von den Stoikern, die sich doch unter den spätern philosophischen Sekten am meisten mit dieser Wissenschaft beschäftigten. Auch die Römer erweiterten oder begründeten ihr Gebiet nicht mehr, als es schon von den Griechen geschehen war, denen sie überhaupt in der Philosophie blos folgten, ohne übrigens durch bedeutende Versuche, zur Erkenntniß der Wahrheit sich neue Wege zu bahnen, sich auszuzeichnen.

Während des ganzen Zeitraumes vom Untergange des römischen Reichs, also vom vierten und fünften Jahrhundert bis zum sechszehnten, erhielt die Philosophie durch die christliche Religion eine sehr nahe Beziehung auf die Theologie. In der Philosophie suchte man besonders im Anfange dieses Zeitraums den Plato mit Aristoteles zu verbinden; erst in der letzten Hälfte erhielt dieser das Uebergewicht, obgleich man eifrig bemüht war, jene Verbindungsversuche durchzusetzen, die sich nicht nur auf die Philosophie überhaupt, sondern auch auf die Logik erstreckten, daher man diese ganz in Plato's Sinn und nach dem Sprachgebrauche seiner Schule Dialektik nannte.

Dem Plato war die Wissenschaft von dem höchsten Gute oder dem vollkommensten Wesen die Dialektik, welche Wissenschaft allein durch die Kunst des wahren Denkens und Nachdenkens könne gefunden werden und mit dieser Kunst einerlei sey. Ganz in diesem Sinne sah man auch im Mittelalter die Dialektik als das Werkzeug und die Methodenlehre der Gotteserkenntniß und der wahren Weisheit an.

In dem Begriffe des Ganzen und der Definition der Dialektik folgten die Kirchenväter und die Scholastiker mehr dem Plato; in der Ausführung der einzelnen Theile hingegen mehr dem Aristoteles, nur daß sie hier immer neue Spitzfindigkeiten zu den alten häuften; bis die Wissenschaft selbst wieder zu ei-

ner wahren Sophistik herabsank, in leeres, gehaltloses Wortspiel und Formelnwesen ausartete, das nur zu eitelm, fruchtlosem Schulgezänke dienen konnte. — So kehrte also die Dialektik wieder zu jenem schlechten, verworrenen Zustande zurück, der bei den Griechen zur Erfindung der Logik den ersten Anstoß gegeben hatte, und aus dem sie durch die vereinten Bemühungen der größten Wahrheitsforscher mit soviel Aufwand von Kraft und Anstrengung allmälig herausgezogen ward. c)

Auch die scholastische Logik enthielt nichts neues und eigenthümliches. Das Gute und Wahre, das sie dem philosophischen Denker darbot, war einzig und allein aus Plato und Aristoteles geschöpft, ja selbst die vielen Subtilitäten und Sophistereien, in die sie sich bei ihrer Ausartung verwickelte, waren die nämlichen, die schon die griechische Philosophie so sehr verunstaltet hatten, und die hier vielleicht unter etwas veränderten Formen aus der dunklen Vergessenheit, wohin erleuchtete Männer sie verwiesen hatten, und worin sie zur Ehre und zum Heile der Philosophie ewig hätten verharren sollen, von neuem wieder ans Licht traten.

Historische Erläuterungen über die Logik oder die Dialektik der scholastischen Philosophie.

Die Dialektik der Scholastiker erhielt eine besonders nahe Beziehung auf die Theologie, eines Theils durch die Annahme des platonischen Begriffs, nach welchem diese Wissenschaft ja nichts anders ist, als Wissenschaft von dem höchsten Gute, dem vollkommensten Wesen, oder Gottesgelehrtheit, anderntheils durch die christliche Religion und Philosophie, zu deren Dienste jene Dialektik von den Kirchenvätern und andern christlichen Philosophen angewandt wurde. — Endlich gehörte bei

den Scholastikern die Dialektik auch zu den sieben freien Künsten; wir halten es für passend über diese hier einige historische Erläuterungen beizufügen.

Die sieben freien Künste theilte man in ein Trivium, eine Abtheilung von drei, und ein Quadrivium, eine Abtheilung von vier freien Künsten ein. Das Trivium enthielt die Grammatik, die Rhetorik und die Dialektik. Das Quadrivium die Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. Diese Eintheilung ist freilich nicht mehr die unsrige, aber es ist dennoch zur Kenntniß des wissenschaftlichen Zustandes der damaligen Zeit durchaus erforderlich, von ihr und ihrem eigentlichen Zwecke einen historischen Begriff zu haben, da sie während des ganzen Mittelalters so wie schon früher bei den spätern Griechen und Römern herrschend war.

Man darf nicht glauben, daß diese sieben freien Künste den ganzen Umfang alles Wissenswürdigen und Erkennbaren umfassen und erschöpfen sollten; es war vielmehr nur die Auswahl derjenigen Elementarwissenschaften, welche wegen ihrer allgemeinen, praktischen Anwendbarkeit beim Schulunterrichte zum Grunde gelegt wurden. Unstreitig ist die Mathematik von dem allgemeinsten, praktischen Nutzen, da sie fast auf alle mechanischen Künste und Beschäftigungen anwendbar ist. Dies gilt auch von der Arithmetik und der Geometrie. Die Astronomie ist zwar nicht von so allgemein verbreiteter Gültigkeit und Brauchbarkeit, allein sie verdankt ihre Stelle unter den sieben freien Künsten ihrer theoretischen Würde und der möglichen Richtung auf den höchsten Gegenstand alles Wissens. Sie macht den Menschen auf die wundervolle Einrichtung des Weltenbaues aufmerksam, sie öffnet sein Auge der entzückenden Pracht und Schönheit jener himmlischen Körper, die in unbegreiflicher Harmonie und Ordnung nach ewigen Gesetzen sich bewegen; sie erweitert und erhebt seinen Verstand, erfüllt sein Gemüth mit Bewunderung, Liebe und Ahndung des unendlichen Schöpfers und Herrschers und bereitet ihn dadurch auf die würdigste Weise zur Erkenntniß des göttlichen Wesens vor. — Dazu kam noch im Mittelalter der äußere Umstand, daß die

chriſtlichen Feſte, welche von Geiſtlichen feſtgeſetzt wurden, nicht ohne Beihülfe der Aſtronomie beſtimmt werden konnten.

Wir müſſen es dieſen Geiſtlichen und Gelehrten des Mittelalters Dank wiſſen, daß ſie die Entdeckungen und Kenntniſſe des Alterthums in dieſer Wiſſenſchaft aufbewahrt und uns überliefert haben. Wenn gleich die Aſtronomie in unſern Tagen zu einem Grade von Ausbildung und Vollendung gediehen iſt, der ſie weit über die alte erhebt, ſo hat dieſe denn doch die erſten Entdeckungen und Beobachtungen hergegeben, auf welche man nachher weiter fortbaute, wie denn überhaupt dieſe Wiſſenſchaft nur durch die fortgeſetzten Bemühungen mehrerer Zeitalter gedeihen kann.

Die Muſik wurde bei den Griechen mit zu jenen ſieben Elementarwiſſenſchaften gerechnet, weil man von dem Werthe und dem Einfluſſe der Muſik außerordentlich hohe Begriffe hatte. Schon in den älteſten Zeiten hielten die Griechen die Muſik für eine nothwendige Bedingung der höhern Bildung und ſahen ſie in dieſer Hinſicht als einen Haupttheil der Erziehung an; zuweilen wurde unter dem Namen Muſik Poeſie mitverſtanden, als welche von Muſik begleitet war. Wir finden bei den klaſſiſchen Autoren oft Muſik und Gymnaſtik zuſammengeſtellt, die erſte für die Ausbildung der Seele, die zweite für die des Körpers beſtimmt.

Wir wiſſen zwar wenig von dem Weſen und Charakter der griechiſchen Muſik und können daher gar nicht den Grad und die Vollkommenheit dieſer Kunſt, und die Macht ihres Einfluſſes auf Bildung und Erziehung beſtimmen; allein nehmen wir auch nur die Muſik, wie wir ſie kennen, ſo laſſen ſich die hohen Begriffe der Griechen von ihrem Werthe leicht rechtfertigen, ſo abweichend dieſe auch immer von der Vorſtellungsart anderer Völker ſind. Die Muſik, wenn ſie in ihrer reinen und wahren Geſtalt zur höchſten Vollkommenheit und Schönheit ausgebildet erſcheint, iſt dann unter allen Künſten diejenige, die über das menſchliche Herz eine über alles gehende Gewalt ausübt, das Gefühl in ſeinen verborgenſten Tiefen mit unwiderſtehlichem Zwange ergreift, erhebt und veredelt, und ſo ihre

bildende Kraft auf die Quelle und Wurzel alles Bewußtſeyns erſtreckt.

Zu den äußern Gründen, welche der Muſik eine Stelle unter den freien Künſten verſchafften, gehört der Umſtand, daß ſie von den älteſten Zeiten an mit dem chriſtlichen Gottesdienſte verbunden war, und zwar weit mehr noch, wie dies bei den Heiden ſtatt gefunden hatte. Daher war ſie denn auch den Geiſtlichen eine nothwendige Elementarwiſſenſchaft geworden.

Wenn wir bemerken, daß ſie in dem Syſtem der ſieben freien Künſte mit der Arithmetik, Geometrie und Aſtronomie ein Quadrivium bildet, ſo führt uns dies auf die äußerſt intereſſante und lehrreiche Betrachtung, daß nämlich dieſe geheimnißvolle, wunderbare Kunſt, obgleich ſie auf das Gefühl ſo mächtig wirkt, doch ganz auf mathematiſchen Gründen beruht und den größten Theil ihrer Wirkungen durch mathematiſche Verhältniſſe hervorbringt, ja vielleicht iſt eben darum die Muſik in unſern Zeiten ſo ſehr in Verfall gerathen und ihrer hohen Beſtimmung ganz entgegen in eine leere, kindiſche Spielerei ausgeartet, weil man, unbekannt mit ihrem eigenſten und innerſten Weſen, die mathematiſche Grundlage ganz vernachläßigt hat.

Was das Trivium der Grammatik, Rhetorik und Dialektik betrifft, ſo erklärt es ſich von ſelbſt, warum dieſe zu den Elementarwiſſenſchaften gerechnet wurden. — Die Kunſt richtig und gut zu denken, zu reden und zu ſchreiben iſt für jeden, der nur auf irgend eine Art höherer Bildung Anſpruch macht, nothwendiges Hülfsmittel, ja ſelbſt zu den Geſchäften des gemeinen Lebens iſt ſie unentbehrlich.

Bei den Griechen kam zu dieſer allgemeinen Nothwendigkeit noch der beſondere Umſtand, daß bei ihnen faſt alle bürgerlichen Geſchäfte mündlich und in allgemeinen Verſammlungen verhandelt wurden. Hier war es alſo für den Geſchäftsmann noch weit mehr, wie bei uns, ein dringendes Bedürfniß, ſeine Gedanken ſchnell und in ihrer natürlichen Folge ſammeln, verbinden und mit Ordnung, Klarheit, Kraft, Nachdruck, Kunſt und Anmuth vortragen zu können.

Im Mittelalter blieb die erſtorbene lateiniſche Sprache fortwährend im Beſitze des ganzen Gebietes der Gelehrſamkeit. Als allgemeine Sprache der Kirche erſtreckte ſie ihre Herrſchaft über die ganze chriſtliche, wie über die gebildete Welt, ſie diente für den Gottesdienſt, die Geſetzgebung, für Philoſophie, Geſchichte, und überhaupt für alle Wiſſenſchaften. Die Erlernung dieſer Sprache mußte daher nothwendig einen Haupttheil der gelehrten Erziehung ausmachen. Eine todte Sprache aber kann nicht anders als wiſſenſchaftlich erlernt werden. — Die Grammatik und Rhetorik des Mittelalters beſchäftigte ſich einzig mit der lateiniſchen Sprache, als welche richtig verſtehen, reden und ſchreiben zu können für jeden Gelehrten und Gebildeten das dringendſte Bedürfniß war. — Die Dialektik oder die Kunſt richtig zu denken iſt mit der Kunſt richtig zu ſprechen ſo innigſt verbunden, daß es ſehr natürlich iſt, ſie beide zuſammengeſtellt zu ſehen.

Die ſcholaſtiſche Philoſophie zeichnet ſich vor der ältern griechiſchen durch den weſentlichen Unterſchied aus, daß dieſe die Erkenntniß der höhern Wahrheit, welche noch nicht aufgefunden und begründet war, zu erreichen ſtrebte; die ſcholaſtiſche hingegen, durch das Licht des Evangeliums und das Anſehen der Kirche über die göttlichen Dinge vollkommen erleuchtet und belehrt, dieſe Erkenntniß unmittelbar durch göttliche Offenbarung nicht blos empfangen zu haben, ſondern auch zu beſitzen glaubte. Auch gründete ſich dieſe Ueberzeugung zum Theil auf das große Anſehen des Ariſtoteles, den man für einen ſchlechthin vollendeten Philoſophen hielt, und ſeinen Grundſätzen daher die entſchiedenſte Allgemeingültigkeit zuerkannte. So erhielt die Philoſophie des Mittelalters einen ganz von der ältern verſchiedenen Charakter, war weniger ein Suchen und Ergründen, als vielmehr ein von der vollkommenſten, innigſten Ueberzeugung geleitetes, ruhiges, ſicheres Erklären, Zergliedern und Weiterausbilden der ſchon gefundenen Wahrheit.

Wenn man nun gleich zugeben muß, daß die Philoſophie des Mittelalters, auf den chriſtlichen Glauben und ſelbſt das Anſehen des Ariſtoteles gegründet, eine weit höhere, richtigere

Ansicht über die meisten Gegenstände philosophischer Untersuchungen besaß und verbreitete, als die frühern griechischen Systeme diese aufstellen konnten, so ist doch auf der andern Seite jene Ueberzeugung, daß man im vollen Besitze der Wahrheit sey, Ursache gewesen, daß die Philosophie, durch kein entferntes, erhabenes Ziel zu einem kräftigen, ernsten Streben und rastlosen Fortstreiten gereizt, oder durch feindliche Angriffe zur Begründung und Vertheidigung der schon errungenen Wahrheit aufgefordert, im Genusse der höchsten Erkenntniß ihre Kraft und ihre Thätigkeit weniger auf das innere Wesen, dessen Tiefen sie hinlänglich offenbart glaubte, als auf die äußern Formen wandte. Die Dialektik, die jetzt den ersten Zweck, die Wahrheit zu erforschen und zu begründen, nicht mehr hatte, wurde blos als eine philosophische Disputir- und Uebungskunst angesehen, deren Bestimmung es sey, durch eine Menge künstlicher Formen und fein verwickelter Spitzfindigkeiten die Urtheilskraft und den Scharfsinn kräftiger zu entwickeln und zu jenem Grade der Geschicklichkeit und Gewandtheit auszubilden, von dem man sich in jedem philosophischen Streite das vollkommenste Uebergewicht und den glänzendsten Sieg mit Gewißheit versprechen könne. So sank denn die Dialektik zu einer noch ärgern Sophisterei herab, als die griechische je gewesen war, sie verwandelte sich in eine zwecklose, leere Beschäftigung, die als Verstandesübung blos spielend betrieben wurde, oder als vollendete Streitkunst der Eitelkeit diente.

Von der Logik der neuern Philosophie.

Die große Entartung der scholastischen Dialektik zog dieser allgemeine Verachtung zu, und so wie der Kreis alter Kenntnisse zu neuen Entdeckungen sich erweiterte, sank auch allmälig das Ansehen der Scholastik, und die Herrschaft, die sie bisher unbestritten ausgeübt hatte, schwankte immer mehr und

mehr, beſonders aber ward jene Ueberzeugung, daß man ſchon im vollen Beſitze der Wahrheit ſey, auf eine gewaltſame Weiſe erſchüttert; die Philoſophie, aus jener unthätigen Ruhe und trägen Sicherheit, in die ſie verſunken war, aufgeregt, erhielt eine ihrem Weſen angemeſſenere Richtung und ward durch den wiederentzündeten Trieb mit verdoppeltem Streben zu jenem höchſten Ziele hingeriſſen, das ſie irriger Weiſe ſchon errungen zu haben glaubte. Jene neuen Kenntniſſe und Entdeckungen aber, die ſeit dem Anfange des ſechszehnten Jahrhunderts dieſe Revolutionen hervorbrachten, betrafen vorzüglich die phyſikaliſchen Wiſſenſchaften und mechaniſchen Künſte, ſowie auch die hiſtoriſchen und philologiſchen Wiſſenſchaften, die zwar außer dem Kreiſe der Philoſophie lagen, aber doch bald einen großen Einfluß auf ſie erhielten, welcher auf die Logik ſich gleichmäßig erſtreckte. In allen früher erwähnten Epochen, bei den Griechen ſowohl als bei den Scholaſtikern, hatte man die Logik betrachtet als einen Theil der Philoſophie oder als die allgemeine Form der Philoſophie, man war aber noch gar nicht auf den Verſuch gekommen, ſie mit andern Wiſſenſchaften in Verbindung zu ſetzen, die damals auch noch wenig ſyſtematiſch, alſo eigentlich wenig wiſſenſchaftlich ausgebildet waren. Jetzt wo die Wiſſenſchaften ſo ſehr erweitert und vervollkommnet wurden, ſuchte man auch auf ſie die Logik als Lehre von der wiſſenſchaftlichen Form überhaupt anzuwenden. Theils wollte man ſich einen Begriff von dem Zuſammenhange und der wechſelſeitigen Verkettung und Verbindung aller Wiſſenſchaften machen, theils glaubte man auch, die Logik als die eigentliche Kunſt des Urtheilens und Denkens müßte für alle möglichen Zweige des menſchlichen Wiſſens die Grundformen und Regeln enthalten, die wahre Methode der Vervollkommnung und Erfindung. Man ging alſo eigentlich darauf aus, die Logik zu einer allgemeinen Encyklopädie und Erfindungskunſt für alle Wiſſenſchaften zu erweitern. Nachdem der menſchliche Geiſt von dem Irrthume, die höchſte Erkenntniß ſich errungen zu haben, zurückgekommen war und einen neuen Antrieb zur Thätigkeit erhalten hatte, warf er ſich mit verdoppelter Anſtrengung auf die Er-

forſchung und Ergründung philoſophiſcher Wahrheiten. — Durch die Erkenntniß der vorherigen Täuſchung mißtrauiſch geworden auf ſeine eigene Kraft und Fähigkeit, mußte in ihm das Beſtreben entſtehen, auf allen Seiten nach Schutzmitteln gegen ähnliche Verirrungen ſich umzuſehen, — mit der Erweiterung des ganzen Umkreiſes hiſtoriſcher Erkenntniſſe erhielt man nun auch nach und nach eine hiſtoriſche Ueberſicht der verſchiedenen Syſteme anderer Zeiten und Nationen; man lernte die vielen oft ſo verſchiedenartigen und entgegengeſetzten Verſuche kennen, die von den größten Denkern aller Zeiten gemacht worden waren, zur Erkenntniß der höchſten Wahrheit durchzudringen, eine Philoſophie auf unbeſtreitbare, feſte Principien feſt und dauerhaft zu begründen; man überzeugte ſich, wie ungeachtet des ernſthafteſten und redlichſten Bemühens und eines ſo großen Aufwandes von Thätigkeit, Kraft, Talent und Genie der menſchliche Geiſt dem Ziele, wonach er ſo eifrig und beharrlich gerungen hatte, dennoch nur wenig ſich genähert, ja oft ſich völlig von ihm verirrt habe. — Eine ſo ernſthafte, lehrreiche Einſicht mußte natürlich die vielſeitigſten, gründlichſten Unterſuchungen veranlaſſen und das Bedürfniß einer Kritik der Philoſophie ſelbſt lebhaft erregen. — Der Widerſtreit ſo mannichfaltiger Syſteme machte eine kritiſche Prüfung und Vergleichung ihres gegenſeitigen Verhältniſſes, ihrer Uebereinſtimmung oder ihres Gegenſatzes, ihrer Mängel und ihrer Vorzüge nothwendig. Man ſuchte die wahre Philoſophie von der falſchen zu unterſcheiden und den Grund zu entdecken, warum die letztere oft auf ſo gefährliche Abwege gerathen ſey, die andere dem Ziele ihres Strebens ſich ſo wenig genähert, und was ſie oft auf halbem Wege zurückgezogen habe; man wollte genau beſtimmen, wie weit man überhaupt auf dem Wege zur Erkenntniß der Wahrheit ſchon fortgeſchritten ſey, und was etwa für die Philoſophie noch zu thun übrig, um endlich die letzte Stufe der Vollendung zu erreichen. Endlich mußte ſogar das Mißlingen ſo vieler von den erſten Geiſtern aller Zeiten und Nationen mit Muth und Kraft und unbeſiegbar beharrlichem Streben unternommenen Verſuche auf die entſcheidende Frage

führen, ob der menschliche Geist überhaupt zur Erkenntniß der höchsten Wahrheit sich erheben kann, und wenn die Natur seiner Kräfte und Thätigkeiten dies wirklich möglich macht, welche Mittel und Wege ihm dann vorgezeichnet seyen, auf denen er, vor aller Abweichung und Verirrung bewahrt, mit Sicherheit zu diesem letzten Ziele seiner edelsten Bestrebungen fortschreiten kann.

So ward die Logik erweitert zu einer Kritik der Philosophie und ihrer verschiedenen Systeme, und zur Kritik des speculativen Verstandes selbst und seiner verschiedenen Thätigkeiten und Kräfte.

Unter den Philosophen neuerer Zeit, welche nach dieser Ansicht die Logik behandelten als eine Encyklopädie aller Wissenschaften, als Erfindungskunst und als Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens überhaupt, zeichnen Baco, Leibnitz und Kant sich vorzüglich aus, — was andere Denker in dieser Hinsicht leisteten, ist mit den Versuchen dieser Männer nicht zu vergleichen. Es haben sich viele bemüht, die durch sie aufgestellten neuen logischen Ideen und Ansichten mit einer Auswahl des Besten aus der ältern aristotelischen und scholastischen Philosophie zu verbinden; dies gilt besonders von Wolf, Baumgarten und andern, welche Compendien der Logik geschrieben haben.

Es bedarf wohl keiner näheren Erklärung, daß die neue Ansicht und Behandlung der Logik, welche von allen ältern Systemen so gänzlich verschieden ist, Vortheile und Aussichten gewährt, welche für die Philosophie von dem höchsten Interesse sind und auf ihre Entwicklung und Vollendung den bedeutendsten Einfluß haben mußten; allein alles was bis jetzt geschehen, ist nur Versuch gewesen und nicht zur Reife gediehen. Um die Logik als Encyklopädie erschöpfend zu behandeln, wird eine weit umfassendere, tiefer gegründete Einsicht in das System aller Wissenschaften erfordert, als man wenigstens im Anfange dieser neuen Periode besaß. Dies gilt auch von der Logik als Kritik der Philosophie und des philosophirenden Verstandes; es gehört dazu eine Vollständigkeit der historischen Kenntnisse und eine Bekanntschaft mit allen merkwürdigen Systemen

der alten Zeit, deren wir uns bis jetzt noch nicht rühmen können.

Es ist wohl keinem Zweifel unterworfen, daß auch die gründlichsten und scharfsinnigsten Denker, die bis jetzt eine Kritik der Philosophie und des philosophirenden Verstandes unternommen haben, durch Mangel an historischen Kenntnissen vorzüglich an der Ausführung ihres Unternehmens gehindert worden sind. Dies gilt auch von Kant, dessen Kritik der reinen Vernunft schon darum unvollkommen ist, weil es ihm so sehr an genauer Kenntniß der alten Systeme fehlt. Was aber endlich die Idee betrifft, die Logik als praktische Erfindungskunst aufzustellen, so kann vielleicht überhaupt gezweifelt werden, ob sie zu realisiren sey; gewiß aber läßt sich behaupten, daß alles, was bis jetzt in dieser Hinsicht geschah, nur unvollkommner Versuch geblieben ist. Der Grund, warum diese Behandlungsart der Logik, welche im Falle ihres Gelingens so äußerst lehrreich und fruchtbar seyn würde, bis jetzt noch mit so geringem Erfolg versucht worden ist, liegt einestheils in der Masse historischer und anderer scientifischer Kenntnisse, die dazu erfordert wird, anderntheils aber auch in dem innern schlechten und verderbten Zustande der Philosophie in den neuern Zeiten.

Nachdem man das Joch der scholastischen Philosophie und ihre durch den Glauben unterstützte Autorität einmal abgeworfen hatte, regte der philosophische Forschungs- und Prüfungsgeist sich in allen denkenden Köpfen mit verdoppelter Kraft und Thätigkeit, und von ihm über alle Schranken der Mäßigkeit geführt, verfiel man bald in den krassesten Unglauben und Materialismus, oder doch in unendliche, höchst gefährliche Streitigkeiten. Je größer unter der Herrschaft der Scholastiker die Sicherheit geworden war, womit der menschliche Geist auf den allgemein anerkannten Grundlehren der Philosophie, als auf unbezweifelten, und unerschütterlich begründeten Wahrheiten beruht hatte, desto rascher und kräftiger entwickelte sich nun, wo diese Ueberzeugung einmal gewichen war, in ihm der Trieb, alles zu untersuchen und zu prüfen, und im Gebiete der Philosophie keine fremde Gesetzgebung anerkennend, keiner Autorität

ertrauend, alles der eigenen Beurtheilung zu unterwerfen, hne Rückſicht auf allgemein anerkanntes, und durch ſo lange hrfurcht der Völker geheiligtes Anſehen, ohne Schonung für orurtheil und Irrthum, alle herrſchenden Meinungen und Sy- eme bis in ihre letzten Gründe zu zerlegen und zu erforſchen, ch endlich gegen jede Verwirrung zu verſichern, das menſchliche Weſen bis zu ſeiner Urquelle zu verfolgen und dort, noch entſtellt von allem Wahn und Irrthum, in ſeiner reinen ur- prünglichen Geſtalt aufzufaſſen.

Wenn dieſes kühne Streben die Philoſophie einerſeits us dem Kreiſe der Autorität und des Glaubens in die ſo edeutend erweiterte Bahn menſchlicher Erkenntniſſe führte, wo rem Entdeckungsgeiſte endloſe Ausſichten ſich öffneten; ſo zog s ſie auch andererſeits auf Abwege, wo einem gänzlichen erderben ſie ſchnell entgegeneilte; von keinem höhern Ge- tze gemildert, nur durch ſich ſelbſt geleitet, artete der Prü- ungsgeiſt bald in die unbeſchränkteſte Zweifelſucht, den ſcho- ungsloſeſten Unglauben aus, der, von einer wilden Zerſtörungs- uth ergriffen, in das Heiligthum der Wahrheit ſelbſt einbrach, s mit frevelndem Uebermuthe zu entweihen, zu ſchänden und m Tummelplatze ſeiner Ruchloſigkeit zu machen.

In Italien gab es zwar anfangs vortreffliche Philoſophen, llein ſie verloren ſich bald. Der allzu große Mißbrauch, den ie Philoſophie von ihrer Freiheit machte, mußte bald eine völ- ige Unterdrückung von dieſer herbeiführen. Der freie For- hungsgeiſt, der in ſeinem ungehinderten Streben alle Schran- en des Glaubens und des Anſehens überſtiegen und die Grund- eſten aller Wahrheit erſchüttert hatte, ward durch ein natür- ich zu erklärendes Gegenſtreben der herrſchenden Gewalt in die ngſten Feſſeln gelegt und in ſeiner Entwicklung auf alle mög- iche Weiſe beſchränkt, gehemmt und aufgehalten. Die Phi- oſophie ſank hier bald in gänzliche Unthätigkeit. In Frankreich nd England behielt der gröbſte Skepticismus und Mate- ialismus die Oberhand; hier hatte der Unglaube ſeine eifrig- en Apoſtel, die ihre verderblichen Sitten kühn und ungeſcheut ekannten und mit raſtloſer Thätigkeit überall zu verbreiten

ſuchten. In Deutſchland allein hielt ſich die beſſere Philoſophie aufrecht, wiewohl unter mancherlei Kämpfen und Streitigkeiten, mit abwechſelndem Glücke; — Männer wie Leibnitz und Kant ſchützten die Wiſſenſchaft gegen jede Entartung und Herabwürdigung und wußten ihr durch redlichen Eifer und überwiegendes Genie immer neue Anhänger und Verehrer zu gewinnen; vorzüglich aber war es der ächte philoſophiſche Geiſt und Charakter der Nation, der Freiheit und Mäßigung in ſchöner Harmonie vereinigt, welcher ſich weder ſo unterdrücken läßt, wie der Knechtſinn des Italieners, noch in die wilde Zügelloſigkeit des roheſten Materialismus und Atheismus ausartet, wie der Engländer und Franzoſe.

In der Epoche der neuern Philoſophie ſeit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften beſtand alſo das Eigenthümliche in der Behandlung der Logik in den angegebenen fruchtbaren Ideen, die aber aus hinlänglich erklärten Gründen nur erſte Anfänge und unreife Verſuche geblieben ſind. Außerdem wurde aber auch durch die Erweiterung anderer Wiſſenſchaften und wiſſenſchaftlicher Kenntniſſe die Bearbeitung mehrerer Nebenzweige der Logik ſehr befördert. Vorzüglich die philoſophiſche Grammatik, welche zwar nach unſerer Eintheilung kein eigentlicher Haupttheil der Logik iſt, aber doch eine genau mit ihr verbundene Hülfswiſſenſchaft, — ſowie die Geſchichte der Philoſophie und Logik ſelbſt, deren Unentbehrlichkeit wohl nicht leicht zu verkennen iſt.

Uebrigens aber war, was die gründliche Ausführung betrifft, die Logik während dieſer ganzen Epoche in dem allerſchlechteſten Zuſtande. — Der allgemeinherrſchende Materialismus und Empirismus mußte natürlich auf ihre wiſſenſchaftliche Bildung und Vollendung den nachtheiligſten Einfluß haben, da die beſchränkte, gemeinſinnliche Anſicht, die er verbreitet, aller wiſſenſchaftlichen Gründlichkeit ſo gerade entgegenſteht, daß durch ihn die Philoſophie ſelbſt am Ende als Wiſſenſchaft aufgehoben und jede höhere Erkenntnißart als Täuſchung und Irrthum verſchrieen wird. So weit ging wirklich der Empirismus des achtzehnten Jahrhunderts in Frankreich und England, daß er

auch die Logik völlig läugnete. Die beſſere Philoſophie in Deutſchland erhielt freilich die alte Logik, aber dies war doch immer nur Ausnahme von der allgemein herrſchenden Denkungsart.

Es war dem ruhmvollen Streben der großen Männer unſerer Zeit aufbewahrt, die Philoſophie aus ihrem tiefen Verfall in verklärter Geſtalt zu neuem Leben und Wirken hervorzurufen, ſie von den groben Irrthümern und Entſtellungen, womit ſowohl die Unwiſſenheit ihrer bisherigen Anhänger, wie die abſichtliche Verkehrtheit ihrer Feinde ſie überhäuft hatte, zu läutern und endlich in beſtändigem Kampfe gegen die Schlechtigkeit und Verderbtheit der Zeit, gegen die troſtloſe Gleichgültigkeit für alles wahrhaft Gute und Schöne, welche die Gemüther völlig erſchlafft und unempfänglich gemacht hatte, gegen eingewurzelte Vorurtheile und willkührliche Irrthümer, gegen die hämiſchen Angriffe beleidigter Eitelkeit und leidenſchaftlicher Parteiwuth den Verſuch zu wagen, von neuem das Reich der Wahrheit auf unerſchütterlichen Grundfeſten für die Ewigkeit zu verſichern.

III.

Darſtellung der Logik.

Erſtes Hauptſtück.

Pſychologie.

Wir ſchicken hier die Bemerkung voraus, das die Pſychologie ſonſt wohl eingetheilt wurde in rationale und empiriſche, wir aber hier weder die eine oder die andere meinen. Die rationale Pſychologie oder Wiſſenſchaft von dem Weſen der Seele und des Geiſtes überhaupt, nicht blos wie ſie in dem Menſchen erſcheint, ſondern wie ſie in dem ganzen Weltall ſich offenbart, kann erſt durch die Wiſſenſchaft von der Welt und der Gottheit begründet und aus dieſer hergeleitet werden, ſie ſetzt alſo philoſophiſche Theologie und Kosmologie voraus, ja iſt ſelbſt nur ein weſentlicher Beſtandtheil von dieſen, und zwar einer der höchſten und ſchwierigſten. Was die empiriſche Pſychologie betrifft, ſo iſt einleuchtend, daß die Seele nnd das geiſtige Weſen überhaupt nie der Gegenſtand eines ſinnlichen Eindruckes oder einer eigentlichen Erfahrung ſeyn kann, daher denn auch ſtreng genommen gar keine empiriſche Pſychologie möglich iſt. Was unter dieſem Namen gewöhnlich abgehandelt wird, wie z. B. die Lehre von dem Traum, der Raſerei und andern ungewöhnlichen Zuſtänden der menſchlichen Seele, gehört meiſtentheils mehr in die Phyſik als in die Pſychologie, beſonders in die Anfangsgründe derſelben.

Die Pſychologie, von der hier die Rede, könnte, um ſie von jenen beiden zu unterſcheiden, freilich die reine Pſychologie oder auch die Denklehre genannt werden. Wir verſtehen da-

unter die Wiſſenſchaft von dem menſchlichen Geiſte, wie dieſer aus eigner vernünftiger Selbſtbeobachtung hervorgeht.

Inwiefern nun dieſe Selbſtbeobachtung keineswegs blos ſinnlich und empiriſch iſt, ſondern vielmehr durch freies, abſichtliches Denken erzeugt wird, könnte man die aus ihr hergeleitete Seelenkenntniß oder Pſychologie auch wohl rational nennen. Da man aber unter dieſer Benennung nun einmal die Lehre von allen beſeelten geiſtigen Naturen des Univerſums verſteht, ſo muß die gegenwärtige Denklehre, die ſich blos mit den menſchlichen Geiſtesthätigkeiten beſchäftigt, einen andern Namen tragen. In dieſem Hauptſtücke nun iſt enthalten die Lehre von den Begriffen, welche der Lehre von den Urtheilen und Schlüſſen vorangehen muß und zum Grunde liegt.

1. Der Menſch iſt ein vorſtellendes, d. h. ein in beſchränkter Weiſe denkendes Weſen.

Erläuterung. Vorſtellen iſt von Denken noch unterſchieden, Vorſtellen iſt ein beſchränktes Denken.

Jede Vorſtellung iſt die Vorſtellung von Etwas, alſo das Denken eines Gegenſtandes, welcher gedachte Gegenſtand von dem denkenden Ich verſchieden iſt. Jede Vorſtellung hat alſo einen Gegenſtand außer dem denkenden Ich, oder ein Nicht Ich, und kann daher nur beſchränkten Weſen beigelegt werden. Denn denkt man ſich den Verſtand eines unendlichen, allumfaſſenden geiſtigen Weſens, ſo kann man dieſem wohl Gedanken beilegen, aber keine Vorſtellungen, indem in jeder Vorſtellung ja die Beziehung auf ein Vorgeſtelltes liegt, einen außer dem vorſtellenden Ich exiſtirenden Gegenſtand, für das unendliche göttliche Ich es aber kein Nicht Ich, keinen außer ihm exiſtirenden Gegenſtand geben kann, weil das unendliche Ich ja alles iſt, alles in ſich enthält und umfaßt. Gäbe es außer der Gottheit noch irgend ein außer oder neben ihr beſtehendes Weſen, ſo wäre ſie ja nicht das Eine, höchſte, unendliche, allumfaſſende Princip, nicht der Inbegriff und der Quell aller Dinge, und ſomit ein beſchränktes Weſen, welches dem Begriff widerſpricht. d) — Daher iſt es ganz richtig, wenn man nach

dem herrschenden Sprachgebrauch der Gottheit zwar schaffende Gedanken, d. h. solche, die ihren Gegenstand selber erzeugen, aber keine Vorstellungen, die noch eines Gegenstandes außer sich bedürfen, beilegt. Dieser Ausdruck würde hier durchaus unstatthaft und dem Begriffe des göttlichen Wesens unangemessen seyn.

Folgerung. Weil der Mensch nur ein vorstellendes, beschränktes, denkendes Wesen ist, so kommt ihm nothwendig zu das Vermögen der Sinnlichkeit, oder das Vermögen der Empfänglichkeit für äußere Eindrücke, das Vermögen der Verbindung mit andern Gegenständen und Wesen außer ihm.

Sinne also sind dem Menschen nothwendig, weil er vorstellendes Wesen ist, er bedarf ihrer als Werkzeuge der Verbindung mit äußern Gegenständen.

Man kann die Sinne eintheilen in höhere und niedere. Die höhern sind das Gesicht und das Gehör. Das Gesicht ist der Sinn für ruhende, beharrliche Gegenstände und Gestalten. Das Gehör hingegen ist der Sinn für die Bewegung und die beweglichen Veränderungen der äußern Gegenstände.

Wir glauben zwar auch Bewegung zu sehen, eigentlich aber sehen wir nur die veränderten Umrisse der äußern Gestalten und schließen nun, daß eine Bewegung vorgegangen sey, die Bewegung selbst aber sehen wir nicht.

Im Allgemeinen also ist das Gesicht das Werkzeug der Empfänglichkeit für die beharrlichen Gestalten, das Gehör hingegen der Sinn für innere Veränderungen der Körper; diese beiden Sinne umfassen daher die Körperwelt in ihren zwei wichtigsten Beziehungen.

Es wird dies blos deswegen angeführt, damit man nicht auf den Gedanken komme, die Sinne des Menschen, ihre ursprüngliche Beschaffenheit, ihre Anzahl und ihr gegenseitiges Verhältniß seyen etwas zufälliges, wie denn manche Philosophen behauptet haben, daß andere dem Menschen ähnliche und doch auch von ihm verschiedene Wesen wohl noch ganz eigenthümliche,

uns völlig unbekannte Sinne haben können; von den höhern Sinnen wenigstens gilt dies nicht, da sie gerade auf die beiden Seiten der Körperwelt sich beziehen, welche die vornehmsten und ursprünglichsten sind, die der Verstand an ihr entdecken kann: äußere Gestalt und innere Bewegung. Ganz anders verhält es sich freilich mit den niedern Sinnen. Das Gefühl, der Geschmack, der Geruch sind im Grunde nur Ein Sinn. Es läßt sich wohl denken, daß andere menschenähnliche Wesen oder auch Thiere uns noch unbekannte Sinne der niedern Art besitzen. Auch kann der Mensch einen von diesen wohl entbehren ohne wesentlichen Verlust für seine geistigen Thätigkeiten. Unter den niedern ist nur das Gefühl nothwendig, weil dies nicht in einem besondren Theile seinen Sitz hat, sondern über den ganzen Körper verbreitet ist, daher es auch nur mit dem Tode völlig ersterben kann.

Die höhern Sinne sind beide für die geistigen Thätigkeiten durchaus unentbehrlich; das Gehör indessen noch mehr, wie das Gesicht. Der Blinde, besonders der Blindgeborne, verliert mit der Anschauung der äußern Welt freilich sehr viel, doch ist er Mensch, wie andere Menschen, das kann man aber von dem Taubgebornen nicht ganz behaupten. Dieser kann mit dem Verlust des ersten und vollkommensten Organs der Mittheilung und dem daraus nothwendig entspringenden Mangel an geistiger Entwicklung nur einer halben Art von Vernunft theilhaftig werden.

Diese Sinne wirken in gewissen Mittelstoffen (Mediis) oder feinen Elementen und Materien. — Das Gesicht in dem Lichte, das Gehör in der Luft.

Bei den niedern findet aber unmittelbare Berührung, ja Vereinigung und Verschmelzung statt; und dies ist der Hauptunterschied der höhern und niedern Sinne, wiewohl auch hier ein Medium, aber ein niedrigeres, nämlich das der Wärme und Feuchtigkeit statt zu finden scheint.

Die sinnliche Vorstellung wird genannt Anschauung, ein Wort, welches zunächst freilich von dem Sinne des Gesichts entlehnt ist und nur für diesen ganz paßt, indem sinnliche Vor-

ſtellung durch das Gehör wohl ſchicklicher Wahrnehmung genannt würde.

Die Vorſtellungen der niedern Sinne heißen Empfindungen, welches man wörtlich erklärt durch in ſich Findungen, weil nämlich hier der wahrgenommene Gegenſtand ſelbſt in uns und unſere Sinnorgane aufgenommen wird, oder doch in ſo nahe Beziehung mit uns tritt, daß wir ihn gleich-ſam in uns finden. Die ſinnliche Vorſtellung im allgemeinen nennt man meiſtens Anſchauung.

Man ſetze aber hier ja nicht voraus, als gebe es eine reine ſinnliche Vorſtellung ohne alle geiſtige Einwirkung, wir werden vielmehr in der Folge ſehen, daß in dem Menſchen als ſolchem nichts rein ſinnliche Vorſtellung ſey.

Anmerk. Anſchauung, obgleich dies Wort zunächſt nur die Vorſtellungen des Geſichts bezeichnet, wird meiſtens gebraucht für ſinnliche Vorſtellung überhaupt, inſofern dieſelbe als Werkzeug und Mittel der Erkenntniß betrachtet wird. In der Empfindung der niedern Sinne iſt der Eindruck, welchen der Gegenſtand in unſern Sinnesorganen hervorbringt, oft ſtärker, als die Vorſtellung des Gegenſtandes ſelbſt. In den Wahrnehmungen des Gehörſinnes iſt der Gegenſtand meiſtens zu ſchnell vorübereilend, als daß er gehörig erkannt werden könnte; daher man hier die vorzüglichſte Art für die Gattung überhaupt nimmt, und wenn von den ſinnlichen Vorſtellungen und ihrem Verhältniß zur Erkenntniß die Rede iſt, ſie alle Anſchauungen nennt.

2. Alle Vorſtellungen des Menſchen ſind Gedanken, oder mehr und minder vollkommene und unvollkommene Begriffe.

Zuerſt bemerken wir hier, daß dieſer Satz mit der Behauptung, es gebe im Menſchen, als ſolchem, durchaus keine rein ſinnlichen Vorſtellungen, ſondern in allen ſogenannten ſinnlichen Vorſtellungen ſey immer auch etwas geiſtiges enthalten, durchaus einverſtanden und übereinſtimmend ſey. Im Gegenſatz der von vielen behaupteten rein ſinnlichen Vorſtellung

oder Anſchauung kann man den Begriff erklären als eine Anſchauung, die zugleich Ahnung und Erinnerung iſt.

Erinnerung heißt uns hier Vorſtellung des vergangenen, — Ahnung Vorſtellung des zukünftigen. Anſchauung Vorſtellung des gegenwärtigen, oder ganz reine ohne alle Beimiſchung von Vergangenheit und Zukunft. Eine ſolche blos und einzig auf die Gegenwart begründete und beſchränkte Vorſtellung gibt es in dem Menſchen nicht, wie dies ſpäter bewieſen werden ſoll. Gewöhnlich erklärt man den Begriff als eine allgemeine Vorſtellung, welche aus der Vergleichung und Verbindung mehrerer ſinnlichen Vorſtellungen hervorgeht; — nach dieſer Anſicht ſind die Begriffe höhere, die Anſchauung niedere Vorſtellungen. Jene ſtehen auf dem erſten, dieſe auf dem zweiten Grade. Betrachten wir dieſe Erklärung genau, ſo widerſtreitet ſie der vorhingegebenen gar nicht. — Denn Anſchauungen, welche zugleich Erinnerung und Ahnung ſind, die Vergangenheit und die Zukunft umfaſſen, können ſehr gut allgemeine Vorſtellungen genannt werden.

Uebrigens erklärt freilich die gegebene gewöhnliche Definition der Begriffe als allgemeiner Vergleichungs- und Verbindungsvorſtellungen dasjenige nicht, worauf es eigentlich ankommt; denn dazu müßte uns vorerſt geſagt werden, was jenes Vergleichen und Verbinden der Vorſtellungen denn eigentlich ſey, und wie es damit zugehe.

Andere haben den Begriff erklären wollen als eine Vorſtellung, die zugleich verbunden ſey mit der Vorſtellung der Vorſtellung, d. h. der Begriff ſey eine Anſchauung, bei der man außer dem angeſchauten Gegenſtande auch noch der eigentlichen Thätigkeit im Anſchauen bewußt werde und dieſe wieder anſchaue.

Nun iſt es zwar allerdings wahr, daß das Bewußtſeyn ſich ins unbeſtimmte erhöhen und verdoppeln läßt, indem wir bei jeder Anſchauung oder Vorſtellung von dem angeſchauten und vorgeſtellten Gegenſtande abſtrahiren und wegdenken können, und unſere Aufmerkſamkeit lenken auf unſere eigene

dabei stattfindende Thätigkeit und die Form derselben. (Uns fragen, was denn, indem wir nun anschauen, in Uns vorgehe, auf welche Art und Weise unsere innere geistige Thätigkeit beschäftigt sey, und in welcher Form sie erscheine).

Es ist vollkommen wahr, daß das Bewußtseyn sich erhöhen oder, mathematisch ausgedrückt, sich potenziren kann, allein mit der Annahme dieses Satzes wird das eigentliche Wesen des Begriffs gar nicht erklärt, denn dazu müßte uns zugleich gesagt werden, welche Kraft denn in uns die Vorstellungen auf diese Weise erhöhen und zu Begriffen machen könne. Die bisher üblichen Definitionen des Begriffs sind also:

1. „Der Begriff sey eine allgemeine Vorstellung", wie dies die Kantische, zum Theil auch die ältere Philosophie annimmt.

2. „Der Begriff sey eine potenzirte Vorstellung", nach der Fichtischen Ansicht. (So wäre die sinnliche Vorstellung die Wurzel, der Begriff das Quadrat).

Statt dieser Definitionen, welche nur einzelne Unterschiede des Begriffs, nicht aber das Entstehen und das innere Wesen desselben erklären, geben wir folgende unserer Meinung nach vollkommen bestimmte und erschöpfende Definition. „Der Begriff ist eine durch den freien Willen und die Willenskraft bestimmte und modifizirte Vorstellung." Dieses Bestimmen der Vorstellung kann nun freilich einestheils in Vergleichungen und Verbindungen mit andern Vorstellungen bestehen, wie es die erste Definition nimmt, oder auch, wie die zweite vorgibt, darin daß in der Vorstellung neben dem vorgestellten Gegenstande zugleich auch die Vorstellung (Anschauung) unserer eigenen Thätigkeiten in diesem besondern Acte enthalten ist. — Wir haben daher die beiden Definitionen nicht als falsch und irrig verworfen, sondern als unvollständig und den innern Grund des zu lösenden Problems nicht ganz durchdringend und erschöpfend dargestellt, welcher unserer Ansicht gemäß einzig und allein in der Willenskraft zu suchen ist. — Ein Beispiel wird diese letzte Definition des Begriffs deutlich machen. — Gesetzt es ist ge-

geben die ſinnliche Vorſtellung eines Baumes, und zwar eines der Art nach als individuell beſtimmten Baumes — dieſes nun iſt eine ſinnliche Vorſtellung. — Abſtrahiren wir nun von dem Umſtande, daß der angeſchaute Baum gerade der und der beſtimmte iſt, und ſehen wir nur auf die gemeinſchaftlichen Merkmale aller Bäume überhaupt, ſo iſt dieſe allgemeine Vorſtellung eines Baumes nicht mehr eine ſinnliche Vorſtellung, ſondern durch Vergleichung und Verbindung beſtimmt. Es iſt ein Begriff, aber es kann auch noch auf eine andere Weiſe aus jener ſinnlichen Vorſtellung ein Begriff entſtehen. Wenn wir nämlich in jener ſinnlichen Vorſtellung von dem Gegenſtande derſelben wegdenken und unſere Aufmerkſamkeit lenken auf unſere eigene Geiſtesthätigkeit und Handlung, die dabei ſtatt hat, ſo erhalten wir die Vorſtellung des Sehens, als einer unſerer geiſtigen Thätigkeiten, welche Vorſtellung nun keine ſinnliche iſt, ſondern die Vorſtellung der Vorſtellung oder ein Begriff.

Endlich iſt noch eine Art möglich, wie aus der ſinnlichen Vorſtellung ein Begriff entſteht. Wenn wir nämlich den Gegenſtand, den Baum z. B., nicht als einfach und als ein Ganzes betrachten, ſondern in mehrere Theile zergliedern, z. B. in Wurzel, Stamm, Zweige, Blätter u. ſ. w. oder in jene Werkzeuge, welche zur Einſaugung des Nahrungsſtoffes, und jene, welche zur Fortpflanzung und Hervorbringung der Frucht beſtimmt ſind; ſo entſteht auch durch die Eintheilung eben ſowohl ein Begriff, wie durch die beiden vorhergehenden Funktionen. Was die Vorſtellung zum Begriffe macht, iſt nicht die Allgemeinheit oder höhere Dignität, ſondern es iſt die freie Richtung der Aufmerkſamkeit, welche wir bald auf dieſen, bald auf jenen Beſtandtheil der Vorſtellung hinlenken, während dem aber die andern mehr aus der Acht laſſen und als gar nicht vorhanden anſehen.

Ohne dieſe freie willkührliche Richtung und Bewegung der Aufmerkſamkeit iſt überhaupt keine Erkenntniß durch Vorſtellungen möglich, weder ſinnliche, noch geiſtige. Sie iſt es alſo, die unſere Vorſtellungen auf mancherlei Weiſe zu Begriffen bildet. Daher kann auch jede Vorſtellung zu einem Begriffe er-

höhet werden, ſo lange wir dabei die Freiheit haben, unſere Aufmerkſamkeit darauf oder hinwegzulenken.

Der Hauptſache nach haben wir alſo in dem vorhergehenden geſagt, alle Vorſtellungen ſeyen Begriffe, mehr oder minder vollkommen.

Die Behauptung iſt einestheils gegen diejenigen gerichtet, welche im Menſchen nur ſinnliche Vorſtellungen annehmen, die geiſtigen, überſinnlichen aber für blos zuſammengeſetzte ſinnliche erklären, wie Locke und ſeine Schule; anderntheils auch gegen diejenigen, welche ſinnliche Vorſtellung oder Anſchauung und die mehr als ſinnliche Vorſtellung oder den Begriff ganz trennen, ſo daß ſich am Ende gar nicht begreifen läßt, wie beide denn doch im Menſchen beſtehen und vereint wirken können, welche unnatürliche Trennung bei Kant und ſeiner Schule ſtatt findet.

Die hier gegebene Anſicht aber ſtimmt unter den neuern am meiſten mit Leibnitz überein.

Aus dem bisher geſagten folgt denn nun auch, daß das Prädikat der Allgemeinheit und der höhern Dignität, wodurch man in der gewöhnlichen Definition den Begriff von der ſinnlichen Vorſtellung unterſcheidet, nicht das eigentliche Weſen dieſes Unterſchiedes bezeichnet, welches einzig in der freien, willkührlichen Richtung der Aufmerkſamkeit beſteht, ſondern nur die verſchiedenen Arten und Weiſen, wie die ſinnliche Vorſtellung zum Begriffe ausgebildet werden kann.

Der Begriff alſo iſt eine durch Freiheit beſtimmte und ausgebildete Vorſtellung.

Die verſchiedenen Arten und Weiſen, wie Vorſtellungen beſtimmt und ausgebildet werden können, laſſen ſich folgendermaßen angeben:

1. Durch Combination, d. h. durch Vergleichung, Verbindung, Summirung mehrerer einzelnen Vorſtellungen.

2. Durch Reflexion; wenn man nämlich nicht blos auf den vorgeſtellten Gegenſtand, ſondern auch auf die vorſtellende Thätigkeit ſieht, wodurch die Vorſtellung zu einer höhern Dignität geſteigert wird. Z. B. Die Vorſtellung des individuellen

umes iſt eine niedere vom erſten Grade, die Vorſtellung des ehens aber oder unſre beſondre Thätigkeit bei jener erwähn- a Vorſtellung iſt eine höhere vom zweiten Grade, es eine reflectirte Vorſtellung, oder ein Begriff. Reflexion ſoviel als Zurückbringung der Aufmerkſamkeit auf uns ſelbſt.

Die

3. Art, wodurch Vorſtellungen beſtimmt und zu Begriffen macht werden, iſt die Abſtraction. Zuerſt bedeutet dies e Zerlegung des Ganzen in ſeine Theile, vermöge der willhrlichen Richtung der Aufmerkſamkeit, die ſich ſt auf den einen, dann auf den andern Theil eines Geſtandes wenden kann. Abſtrahiren heißt aber ſeine Aufmerkmkeit von etwas abziehn, und die Vorſtellungen, welche durch eſes Weglenken der Aufmerkſamkeit von einem oder dem an- rn Theile der niedern Vorſtellung entſtehen, heißen abſtracte rſtellungen oder Begriffe, obwohl dieſes Vermögen, unſere ufmerkſamkeit willkührlich bald auf den einen bald auf den an- rn Theil zu lenken, auch zu den reflectirten und combinirten Vor- llungen erfordert wird; daher man im allgemeinen wohl ſa- n kann, alle abſtracten Vorſtellungen ſind Begriffe, und alle egriffe ſind abſtracte Vorſtellungen, denn zu allen wird das rmögen der freien Richtung der Aufmerkſamkeit erfordert.

Schlußanmerkung 1.

Es geht aus der gegebenen Definition deutlich hervor, daß die Begriffe nicht das Product ſind einer einzelnen abgeſonderten Fähigkeit in dem Syſteme menſchlicher Geiſtesthätigkeiten und Kräfte, ſondern das Reſultat ihres gemeinſchaftlichen Zuſammenwirkens; ſo wie in dem Menſchen überhaupt eine ſolche Abſonderung und Vereinzelung der verſchiedenen Thätigkeiten und Kräfte nicht ſtatt hat, ſondern alle zu einem harmoniſchen Ganzen verbunden immer mit und ineinander wirken.

Gewöhnlich ſieht man die Begriffe als Erzeugniſſe der rnunft oder des Verſtandes mit der Sinnlichkeit an, woge- n wir bewieſen haben, daß der freie Wille, oder die ab- ztliche und willkührliche Richtung der Aufmerkſamkeit zu ihrer

Hervorbringung eben so nothwendig ist. — Eben so muß auch das Gedächtniß mitwirken, denn was würde uns das Vermögen helfen, die Aufmerksamkeit von einem zum andern Theile zu wenden, wenn wir nun dasjenige, wovon wir abstrahirt hätten, gänzlich vergäßen; wir würden dann bei all unserm Denken und Forschen eben so viel verlieren als gewinnen und neues hinzudenken. — Zur Bildung der Begriffe gehört also auch nothwendig das Vermögen, diejenigen Vorstellungen, wovon wir abstrahirt und weggedacht hatten, im Gedächtnisse fest zu halten und nachher wieder zu merken. Das Gedächtniß muß man sich aber nicht als ein blos passives Seelenvermögen denken, sondern es hängt das wahre Gedächtniß sehr genau zusammen mit jener willkührlichen Aufmerksamkeit, worin das Wesen des Begriffes besteht; ohne das Vermögen, Vorstellungen, welche unserm Bewußtseyn entschwunden, wieder in dasselbe zurückzurufen, würde auch nicht ein einziger Begriff zu Stande kommen, der als ein Ganzes aus Theilen zusammengesetzt ist. Gehen wir nämlich ein Ganzes nach seinen Theilen in Gedanken durch, so richtet sich unsere Aufmerksamkeit in einem Momente vorzüglich auf einen oder einige Theile, während wir die andern mehr unbeachtet lassen; sind wir nun aber alle Theile durchgegangen, und soll nunmehr das Ganze in Eins zusammengefaßt werden, so müssen wir alle jene Theilvorstellungen, die wir vorhin wechselweise außer Acht ließen, nun wieder auf einmal auffassen und in unserm Bewußtseyn von neuem hervorrufen.

Endlich gehört auch die Einbildungskraft noch zur Bildung des Begriffes.

Die Einbildungskraft ist von der sinnlichen Empfänglichkeit dadurch unterschieden, daß ihr die Vorstellungen nicht wie der Sinnlichkeit gegeben werden, sondern daß sie solche ursprünglich hervorbringt und erzeugt, daher denn auch die Einbildungskraft vorzüglich die Vorstellungen des zukünftigen umfaßt, so wie das Gedächtniß jene des vergangenen. Sie ist, wie schon gesagt, zur Bildung des Begriffes unentbehrlich, denn um die Theile eines Ganzen ordnen und zusammenfassen

können, müssen wir doch schon einige vorläufige Vorstellungen von dem Ganzen selbst haben, obgleich wir dies erst nach vollendeter Erforschung und Auffassung vollständig erkennen. Diese Anticipation dessen, was erst später näher bestimmt werden kann, ist ein Act der Einbildungskraft, und er hat einen viel größern Antheil an der Bildung der Begriffe, als man gewöhnlich voraussetzt.

Schlußanmerkung 2.

Das Wesen des Begriffes liegt in der willkührlichen Begränzung und Bestimmung, daher kann jede Vorstellung, auch die ganz niedere und sinnliche, zu einem Begriffe erhöht und ausgebildet werden. Aber auch diejenige, die schon bestimmt ist, kann immer noch mehr bestimmt und entfaltet werden. Es kann diese Bestimmung der Vorstellung ins unendliche fortschreiten, sie hat gar keine Gränzen. Es muß wenigstens jetzt noch zweifelhaft gelassen werden, ob es einen ganz vollständig bestimmten, durchaus vollendeten Begriff geben könne. Ein solcher würde nicht mehr in die Klasse der übrigen gehören.

Schlußanmerkung 3.

Wir müssen es uns noch einmal deutlich machen, daß der unterscheidende Charakter des menschlichen Vorstellungsvermögens in der freien willkührlichen Bewegung der Aufmerksamkeit bestehe. Auch die Thiere haben Vorstellungen. Sie haben dieselben Sinne wie wir, und auch eine Art von Gedächtniß und Einbildungskraft kann man ihnen nicht absprechen. Dasjenige aber, was den Menschen zum Menschen macht, und wovon sich bei den Thieren auch nicht die geringste Spur findet, ist jene willkührlich freie Bewegung seiner geistigen Kraft und Thätigkeit.

Anmerkung. Begriff heißt in dem neuern Latein nach Baco und Leibnitz: idea. Im guten alten ciceronischen Latein aber darf man diese Benennung nicht brauchen; das eigentliche ächt classische Wort ist notio. Im scholastischen Latein endlich findet man für Begriff: conceptus.

Von den verſchiedenen Arten der Begriffe.

§. 1. Die allgemeinſte Eintheilung der Begriffe iſt jene in **generiſche** und **ſpecielle** und **individuelle**. Z. B. lebendiges Weſen iſt ein generiſcher Begriff; Menſch ein ſpecieller; Julius Cäſar ein individueller.

Dieſe Eintheilung betrifft eigentlich nur die Unterordnung der combinirten Begriffe. — Die combinirten Begriffe entſpringen durch Vergleichung und Verbindung der einzelnen Vorſtellungen.

Durch Verbindung aller gemeinſchaftlichen Merkmale, wodurch eine Anzahl gleichartiger Individuen gleichartig iſt, entſteht der Begriff einer Art (species). Verbindet man nun wieder mehrere Arten, ſo entſteht der noch höhere allgemeinere Begriff einer Gattung, eigentlich aber hat dieſe Verbindung und Steigerung der Begriffe keine beſtimmten Gränzen; — zwiſchen der höhern Gattung und der Art kann man entweder nur eine einzige Art in die Mitte ſetzen oder ſehr viele Untergattungen, Arten und Unterarten. Ferner iſt auch dieſe Steigerung und Combination der Begriffe darum nicht ganz beſtimmt, weil ſich die höchſte Gattung nicht wohl angeben läßt. Man hat zwar mehrere Verſuche gemacht, aber ohne hinreichenden Erfolg, — einige haben als den höchſten Gattungsbegriff, als das summum genus angegeben den Begriff des **Dinges** oder des **Seyns**, andere haben behauptet, der Begriff **Etwas** überſteige dieſen noch; wieder andere haben den Begriff der **Einheit** (unum) als den Urbegriff dargeſtellt.

Soll damit der höchſte Begriff, aus dem alle übrigen entſpringen, in den ſie zuletzt alle ſich wieder auflöſen, gemeint ſeyn, ſo geben alle dieſe Antworten keine befriedigende Erklärung, wie dies ſich zeigen wird, wenn wir eine beſſer erſchöpfende gefunden haben, oder jenen Begriff, der in dem angegebenen Sinne wirklich der höchſte iſt.

Sieht man aber blos auf die gewöhnliche Eintheilung der

generiſchen, ſpeciellen und individuellen Begriffe und auf den praktiſchen Nutzen derſelben, ſo braucht man ſich gar nicht ſo hoch zu verſteigen, indem dieſe Subtilitäten doch von gar keinem Einfluß ſind auf die praktiſche Eintheilung und Unterordnung der Begriffe.

Wichtiger aber iſt der Unterſchied, daß einige Eintheilungen in Gattungen und Arten natürlich ſind, andere künſtlich; z. B. die Eintheilung Pflanzen als Gattung, Baum als Art, Lindenbaum als Unterart iſt natürlich. Die Eintheilung Schiff als Gattung, Ruderſchiff als Art iſt künſtlich. Und noch ungleich wichtiger ſind die Unterſchiede, welche ſtatt finden unter derjenigen Klaſſe von Begriffen, die man gewöhnlich unter dem Namen der abſtracten oder allgemeiner zuſammenzufaſſen pflegt. Gewöhnlich nimmt man unter der Benennung: abſtracte Begriffe, mehrere Arten von höheren Begriffen auf, die eigentlich noch davon unterſchieden ſind und ſeyn müſſen.

Vor allen Dingen unterſcheide man den blos generiſchen oder den Allgemeinbegriff von dem abſtracten. — Der generiſche Begriff bezieht ſich allemal auf einen ganzen Gegenſtand, wenn dieſer gleich ein allgemeiner, eine Gattung iſt; dahingegen der abſtracte eine willkührliche Trennung und eine Abſonderung von demſelben vorausſetzt; wie z. B. die Begriffe: Eigenſchaften, — Zuſtände, — Verhältniſſe, welche wir alle von den Gegenſtänden, woran wir ſie wahrgenommen haben, abzuſondern vermögen. Unter dieſen abſtracten Begriffen findet ſelbſt wieder eine ſolche Unterordnung und Eintheilung ſtatt, wie diejenige iſt, wodurch man die gewöhnlichen generiſchen und ſpeciellen Begriffe unterſcheidet. Es gibt unter ihnen wieder allgemeine und allgemeinere und andere mehr ſpecielle Begriffe.

Da das Weſen der Abſtractionsbegriffe auf der Abſonderung und Trennung oder Theilung beruht, ſo iſt das eigentliche Kennzeichen der abſtracten Begriffe im engern Sinne: daß allemal zwei ſich ſtreng einander entgegengeſetzt ſind, indem ſie ja durch Theilung entſtehen. Solche abſtracte Begriffe oder

Gegensätze sind z. B. Form und Stoff, Quantität und Qualität, Zweck und Mittel, Zeichen und Bedeutung, Ursache und Wirkung. Von den abstracten Begriffen im engern Sinne müssen noch sorgfältig unterschieden werden die intellectuellen und universellen, obgleich man gewöhnlich auch diese abstracte Begriffe zu nennen pflegt, welches insofern nicht unrichtig ist, als die Geistesthätigkeit der Abstraction auch zu diesen erfordert wird. Eigentlich aber sind sie nicht mit einander zu verwechseln.

Intellectuelle Begriffe sind solche, welche nicht eine Vorstellung äußerer Gegenstände enthalten, sondern sich auf unsere eigene geistige Thätigkeit beziehen; wie z. B. der Begriff des Denkens, der Einbildungskraft ꝛc. — Man könnte hier den Einwurf machen, auch diese seyen ja Theilbegriffe, welche einen Gegensatz haben, so ist der Geist entgegengesetzt dem Körper, das Denken dem Wollen oder auch dem Anschauen, die Einbildungskraft der Vernunft oder der Sinnlichkeit; allein diese Gegensätze sind gar nicht so streng und nothwendig, als die Gegensätze der eigentlich abstracten Begriffe. Man kann zwar das Denken dem Wollen und Anschauen entgegensetzen, allein man kann von dem Denken sich recht gut einen Begriff machen, ohne eben auf jene Gegensätze Rücksicht zu nehmen, welches aber bei den abstracten Begriffen nicht möglich ist.

Universelle Begriffe sind z. B. die Begriffe der höchsten Naturkräfte und Elemente, sodann der Begriff der Natur und Welt selbst, endlich die Begriffe der Grundzahlen, welche keineswegs durch Abstraction von den sinnlich gegebenen entstanden seyn können.

Der Begriff der Natur oder der Welt ist keineswegs ein generischer, denn sein Gegenstand ist ein wirkliches, einziges Wesen oder Individuum; er ist aber auch kein specieller, weil in ihm alles reelle umfaßt wird; er ist endlich auch kein abstracter im engern Sinne, weil er ja die ganze Wirklichkeit umfaßt, nicht blos eine besondere Eigenschaft oder ein abstrahirtes Verhältniß derselben.

Die höhern Begriffe alſo, welche für die Theorie die größte Richtigkeit haben, werden noch in drei verſchiedene Arten eingetheilt, die man ſorgfältig unterſcheiden muß:

1. Abſtracte Begriffe im engern Sinne, welches allemal vollkommene Gegenſätze ſind und ſich eben ſowohl auf die allgemeinſten Eigenſchaften der Körperwelt als der Geiſterwelt beziehen; wie z. B. Form und Stoff, Quantität und Qualität ꝛc.

2. Die intellectuellen Begriffe, oder die Begriffe von unſern eigenen geiſtigen Thätigkeiten und Kräften z. B. Wille, Geiſt.

3. Die univerſellen Begriffe, die ſich auf die allumfaſſenden Individuen beziehen. Z. B. der Begriff der Natur, der Welt, der Elemente, der Einheit und der Grundzahlen.

Für die Philoſophie nun iſt dieſe Eintheilung aller theoretiſchen und philoſophiſchen Begriffe in intellectuelle, univerſelle und abſtracte von der größten Wichtigkeit. In dem gemeinen Leben iſt eine ſo ſtrenge Unterſcheidung nicht nöthig; da pflegt man alle höhern philoſophiſchen Begriffe unter dem Namen abſtracte Begriffe zuſammen zu faſſen.

Sowie nun dieſe Eintheilung nur für die philoſophiſche Unterſuchung Bedeutung und Werth hat, ſo iſt die Eintheilung in generiſche, ſpecielle und individuelle von ganz praktiſchem Gebrauche. Wir würden gar nicht zweckmäßig denken und dem Gedachten gemäß handeln können ohne dieſe Unterordnung und Eintheilung der Begriffe. Die ganz unermeßliche Anzahl unſerer Vorſtellungen wäre ohne dieſe Claſſification für uns völlig unüberſehbar und anwendbar. Uebrigens darf man aber nicht glauben, daß durch dieſe Eintheilung der Begriffe in generiſche, ſpecielle und individuelle, ſo groß auch immer ihr praktiſcher Nutzen iſt, für die Erkenntniß viel gewonnen wäre. Auch die Natur claſſificirt: aber unſere Claſſificationen ſind größtentheils nach äußern Kennzeichen ſehr willkührlich und zufällig eingerichtet und gründen ſich gar nicht auf eine tief eindringende, wahre Naturerkenntniß.

Wir bemerken zuletzt noch folgende Eintheilungen der Begriffe:

1. Die in bejahende und verneinende.

Ein verneinender Begriff ist ein solcher, der eine Negation in sich schließt. Z. B. Unvollkommenheit. Hier ist die Verneinung auch sogar in der Sprachform ausgedrückt durch die particula negativa un; es gibt aber andere Verneinungen, wo dies nicht der Fall ist; z. B. der Begriff: Irrthum, Beschränkung. — Verneinende und bejahende Begriffe sind übrigens nicht sowohl Begriffe, als Urtheile, denn das Bejahen oder Verneinen, das Prädiciren oder Nichtprädiciren ist nicht Sache des Begriffs, sondern des Urtheils.

2. In relative und absolute.

Auch diese Eintheilung bezieht sich zum Theil auf Urtheile, die die Form des Begriffs annehmen, und nicht auf Begriffe im eigentlichen ursprünglichen Sinne. —

Man nennt relative Begriffe solche, die einem Gegenstande nur beigelegt werden in Beziehung auf einen andern Gegenstand und sein quantitatives und qualitatives Verhältniß zu diesem, die unter gewissen Einschränkungen und unter gewissen Rücksichten von den Gegenständen prädicirt werden, z. B. hoch und niedrig, böse und gut. Was in Vergleich mit diesem Dinge groß ist, ist in Vergleich mit einem andern klein u. s. w.

Daraus erhellt nun, daß diese Eintheilung nicht so die Begriffe selbst betrifft, als den Gebrauch derselben. Ein Begriff, den man einem Gegenstande ohne Einschränkung beilegt, ist ein absoluter. — Eine

3. Eintheilung bezieht sich nicht so auf die Begriffe selbst, wie auf die Anwendung derselben; die Eintheilung nämlich, oder vielmehr die Behandlungsart der Begriffe in abstracto und in concreto. Man kann einen und denselben Begriff oftmals auf diese beiderlei Arten behandlen und z. B. den Begriff des Rechts oder des Schicklichen betrachten in abstracto, indem man den Begriff selbst erörtert; oder auch in concreto, um in einzelnen Fällen zu unterscheiden, was recht und schicklich sey. —

Wichtiger aber ist die

4. Eintheilung der Begriffe in einfache und zusammengesetzte.

Diese Eintheilung ist zwar an und für sich deutlich genug; die große Schwierigkeit liegt nur darin zu entscheiden, ob es einfache Begriffe im Menschen gibt und welche diese seyen. Die Beantwortung dieser Frage, welche erst später befriedigend gelöst werden kann, wollen wir indessen hier schon vorzubereiten suchen. Zuvor aber bleibt uns noch die Frage übrig, ob es denn einen höchsten Begriff gebe? Die Antwort auf diese Frage kann uns vielleicht zum Aufschluß dienen über die Eintheilung oder die Herleitung der subalternen Begriffe.

Sind Begriffe aus andern abgeleitet, so muß diese Ableitung doch irgendwo stille stehn, wir müssen endlich auf einen Begriff kommen, welcher der erste und höchste ist und sich nicht weiter herleiten läßt. Solche höhere Urbegriffe nun, welche als die Quelle aller übrigen abgeleiteten und zusammengesetzten Begriffe angesehen werden, nennt man in mehreren philosophischen Systemen Ideen, wie dies bei Plato und seit Kant auch in der neuern deutschen Philosophie statt findet.

Idee heißt ursprünglich Bild. Plato aber und alle seine Anhänger verstehen unter Idee die ewigen Urbilder aller Wesen, wonach der göttliche Geist alle Dinge geschaffen und gebildet hat, und wovon die äußern Erscheinungen der wirklichen Welt nur mehr oder minder unvollkommene Nachbildungen sind.

In der neuern Philosophie aber, bei Kant, bezeichnet man mit der Benennung Idee gewisse, das eigentliche Verstandesvermögen übertreffende Begriffe, welche denn auch, um sie von den Verstandesbegriffen zu unterscheiden, Vernunftbegriffe genannt werden. Dies diene nur zu einer historischen Erläuterung.

Alle Begriffe sind nur mehr oder minder bestimmte und ausgebildete sinnliche Vorstellungen. Der einzige Begriff, welcher durchaus nicht aus irgend einer sinnlichen Vorstellung

abgebildet werden kann, ist der Begriff des Unendlichen. Dieser Begriff des Unendlichen ist dann auch der einzige, der als ein Begriff besondrer Art und als der höchste aller Begriffe unterschieden zu werden verdient; der einzige, der Idee genannt werden kann, in dem Sinne, wo Idee bedeuten soll einen höheren übersinnlichen Begriff; — wir nehmen also nur eine Idee an, nämlich diesen Begriff des Unendlichen, welche alle übrigen Begriffe beherrscht und beherrschen soll.

Von dem Ursprunge der Begriffe.

Die Frage von dem Ursprunge der Begriffe betrifft nicht weniger, als den Hauptpunkt der ganzen Philosophie. Wird sie befriedigend und zugleich bestimmt und verständlich beantwortet, so hat man in der philosophischen Untersuchung einen großen Schritt vorwärts gethan und die bedeutendste Schwierigkeit überwunden; ist hingegen die Beantwortung falsch und unrichtig ausgefallen, wie z. B. bei den Empirikern, welche behaupten, alle Begriffe seyen nur sinnlichen Ursprungs und für nichts anders zu halten, als für die Abdrücke der äußern körperlichen Dinge, so wird mit dieser verkehrten Lösung des Problems zugleich ein Grundirrthum an die Spitze der Philosophie gesetzt, aus dem nachher ein ganzes System von zusammenhängenden Irrthümern sich entwickelt.

Wenn aber auch die Beantwortung jener Frage nur mangelhaft, unbefriedigend oder dunkel und unverständlich ausfällt, wie dies bei Kant der Fall ist, so kann man gewiß seyn, daß die nämliche Unvollkommenheit und Dunkelheit auch in der ganzen Gedankenfolge eines solchen Systems herrschend wird.

Um die Frage zu entscheiden, was in den menschlichen

Begriffen einen höhern, überſinnlichen Urſprung haben muß, iſt es nothwendig dasjenige in unſern Vorſtellungen zu unterſcheiden, was aus ſinnlichen Eindrücken und Empfindungen nicht entſprungen ſeyn kann, weil es entweder über alle ſinnliche Anſchauung erhaben iſt, oder weil es von dieſer ſchon vorausgeſetzt wird und alſo ſchon früher in uns vorhanden ſeyn muß. — Eine ſolche Idee aber, die durch ſinnliche Anſchauung nicht empfangen und gegeben ſeyn kann, weil ſie die Schranken derſelben weit überſteigt, iſt die Idee des Unendlichen und zwar der unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle.

Zwar iſt in jeder Anſchauung eine Mannigfaltigkeit gegeben, allein ſey dieſe auch noch ſo groß und reich, ſie iſt immer doch nur eine endliche, beſchränkte; denn jede Anſchauung als auf einen Gegenſtand gerichtet, iſt dadurch ſchon beſtimmt und auf einen gewiſſen Raum, den der Gegenſtand nun eben einnimmt, eingeſchränkt. Eine unendliche Mannigfaltigkeit und Fülle aber kann auf keinerlei Weiſe in einer ſo beſchränkten Anſchauung aufgefaßt, noch in einem äußern Eindruck empfangen oder von einem äußern Gegenſtande gegeben werden. Es iſt aber noch etwas anderes in unſern Vorſtellungen enthalten, was gleichfalls nicht aus der Anſchauung äußerer Gegenſtände herzuleiten iſt, weil es allen ſinnlichen Eindrücken in uns vorhergegangen ſeyn muß. Dies iſt die Idee der unendlichen Einheit, welche Idee auf alle unſere Vorſtellungen angewandt wird und ſie alle beherrſcht. Denn jede Vorſtellung ſetzt ja, weil ſie ſich auf einen Gegenſtand beziehen ſoll, die Einheit dieſes Gegenſtandes und den Begriff der Einheit voraus. Es muß daher ein urſprünglicher Gedanke und Begriff der Einheit uns ſchon von Ewigkeit her beiwohnen und angeboren ſeyn, der allen äußern Wahrnehmungen vorhergeht, ja es würden dieſe ewig nur empiriſch ſinnliche Eindrücke bleiben, wenn ſie nicht durch jene urſprünglich aus uns ſelbſt hervorgehende Idee der unendlichen Einheit, welche man ſich als die eigentliche Wurzel der Geiſteskraft des Menſchen denken muß, zu Gedanken und Begriffen erhoben würden.

Die urſprüngliche uns angeborne Idee der Einheit aber

kann, insofern sie auf alle Gegenstände ohne Unterschied anwendbar ist, und auch wirklich angewandt wird, nicht eine besondere, bestimmte Art von Einheit seyn, sondern Einheit überhaupt, allgemein umfassende Einheit.

Da ferner diese Einheit in allen Gegenständen nur auf eine mehr oder minder vollkommene Weise angetroffen wird, so muß diejenige Einheit, deren Idee in unserm Bewußtseyn allen sinnlichen Wahrnehmungen äußerer Gegenstände vorhergeht, eine schlechthin vollkommene seyn, und die mehr oder minder unvollkommene Einheit der äußern Gegenstände muß aus der besondern, individuellen Beschaffenheit der beschränkten Verhältnisse dieser erklärt werden.

Die ursprüngliche Einheit also, deren Idee uns angeboren ist und allen sinnlichen Eindrücken und Vorstellungen vorhergeht, ist — 1. eine allgemeine; 2. eine vollkommene Einheit; d. h. es ist eine unendliche Einheit, denn eben weil sie schlechthin allgemein und schlechthin vollkommen ist, ist sie auch nothwendig unendlich. — 3. Findet sich mithin in der gesammten Masse unserer Vorstellungen, was nicht von den äußern Gegenständen und sinnlichen Eindrücken herzuleiten ist, der Begriff der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle. Diese beiden, als weit über alle sinnliche Vorstellungen erhaben, als die Quelle, woraus alle andern einzelnen Begriffe hervorgehen und abgeleitet sind, als das Ideal, zu dem die abgeleiteten Begriffe sich nur wie höchst unvollkommene Nachbildungen und als Annäherungsversuche verhalten, werden deshalb von uns durch die eigenthümliche Benennung der Ideen unterschieden.

Es gibt daher nach unserer Ansicht zwei Ideen unter den menschlichen Begriffen, die Idee der unendlichen Einheit, und die Idee der unendlichen Fülle.

Diese Behauptung ist gar nicht im Widerspruche mit der oben vorgetragenen, daß es nur eine Idee in dem menschlichen Bewußtseyn gebe: die Idee des Unendlichen; denn jene beiden Ideen, die wir nun aufgestellt haben, stehen in der unzertrennlichsten Beziehung auf einander, und sind im Grunde nur eine

ieſelbe Idee in zwei verſchiedenen Richtungen und Ge-
. Man könnte daher auch ſehr gut ſagen, es gibt in
enſchlichen Geiſte nur die Eine Idee des Unendlichen,
ieſes Unendliche iſt zweifacher Art; eine unendliche Ein-
ıd eine unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit; man kann
auch beides nun wirklich trennen und zwei verſchiedene
annehmen, die aber in der innigſten Verbindung und
ung ſtehen. Wir haben nun noch zu erklären, wie denn
eiden Ideen in den menſchlichen Geiſt hineinkommen,
an ſich jenes angeboren ſeyn eigentlich zu denken habe.
vollſtändig kann dieſe Erklärung hier freilich nicht gege-
erden, weil der Urſprung alles desjenigen im menſchli-
Bewußtſeyn, wodurch dieſes eigentlich ein menſchliches,
ß, der Gotteserkenntniß fähigeres Bewußtſeyn wird, nur
aus der Fülle des unendlichen, göttlichen Weſens und
ıtſeyns ſelbſt vollkommen herzuleiten iſt: ein Gegenſtand,
ıng in dem Gebiete der Theologie liegt, mit dem ſich alſo
Unterſuchung nicht gründlich beſchäftigen darf. — Doch
ſich hier deutlich machen laſſen, was denn jene beiden Be-
in dem menſchlichen Bewußtſeyn ſind, und wie ſie in
ıtſtehen, oder, da man ſie als vorhanden vorausſetzt, er-
n.

ıs iſt ſchon früher bemerkt worden, daß der Begriff der
ichen Einheit auf alle ſinnlichen Anſchauungen äußerer
ſtände ohne Ausnahme angewandt und von dieſen voraus-
wird, daß er alſo ſchon vor ihnen in unſerm Bewußt-
vorhanden ſeyn müſſe. Dieſer Begriff, deſſen Entſtehen
er jetzigen Form unſeres Bewußtſeyns nicht herzuleiten
nn daher nur aus einem frühern, von dem jetzigen ganz
iedenen Zuſtande dieſes Bewußtſeyns erklärbar ſeyn, und
ine zurückgebliebene Erinnerung von dieſem betrachtet
n.

lus der Erinnerung eines ehemaligen Zuſtandes, wo unſer
it dem göttlichen Bewußtſeyn der unendlichen Ichheit und
it ſelbſt noch Eins war, entſpringt dieſer Begriff der
it; es iſt das wiedererwachende Bewußtſeyn jener ur-

ſprünglichen Einheit ein Gedanke, den wir aus unſerm eigenen Bewußtſeyn in den Gegenſtand hinübertragen, und den unſere Einbildungskraft dann dort auffaßt; der aber in der Wirklichkeit weder in der ſinnlichen Anſchauung, noch in ihren Gegenſtänden enthalten ſeyn kann, da das eigentliche Weſen von dieſer ja in der Beſchränkung, mithin in der Endlichkeit beſteht. Es iſt alſo die unendliche Fülle, die wir in den Gegenſtänden der ſinnlichen Welt zu erblicken meinen, nur das Product unſerer eigenen Geiſteskraft und Thätigkeit, welches wir durch eine leicht zu erklärende Verwechſelung den Gegenſtänden ſelber leihen und dann in ihnen ſelber zu finden wähnen.

Wie kommt denn nun aber unſer Geiſt dazu, dieſen Gedanken der unendlichen Fülle in die Gegenſtände hineinzulegen, dieſe überall zu ſuchen und vorauszuſetzen? — Es läßt ſich dieſes nur erklären aus einem, dem menſchlichen Geiſte urſprünglich beiwohnenden, unvertilgbaren Streben nach dieſer unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle. So zerfällt alſo das Weſen des menſchlichen Geiſtes in zwei Hauptthätigkeiten; die *Erinnerung* der unendlichen Einheit, und das *Streben* nach unendlicher Fülle. Die erſte iſt dem Menſchen aus ſeiner ehemaligen näheren Verbindung mit dem göttlichen Weſen ſelbſt übrig geblieben. Die letztere iſt ein aus der innern Natur der geiſtigen Thätigkeit ſelbſt ſich entwicklendes, urſprüngliches, nothwendiges Streben.

Dieſe beiden Beſtandtheile unſeres Bewußtſeyns ſind es eigentlich, welche den Menſchen zum Menſchen machen, ſie ſind die Quelle aller jener hohen Begriffe und Gedanken, die ihn über die Thierheit und die engen Schranken des blos ſinnlichen Lebens erheben; und was aus ihnen ausfließt in das menſchliche Denken, iſt gerade das, was man das *göttliche* nennen kann.

Von der logiſchen Vollkommenheit der Begriffe.

Nach der ſchon früher gegebenen Definition des Begriffs iſt es einleuchtend, daß die Begriffe einer mindern oder höhern, immer höher ſteigenden Vervollkommnung fähig ſind; fragt ſich nun, worin dieſe Vollkommenheit eigentlich beſtehe?

In der bisherigen Logik ſetzte man die Vollkommenheit der Begriffe vorzüglich in folgende drei Eigenſchaften, in die Klarheit, Deutlichkeit und Beſtimmtheit. Allein bedürfen dieſe Kennzeichen der Begriffe ſelbſt noch einer nähern Erörterung und Erklärung, um vollkommen befriedigend und fruchtbar zu ſeyn. Man muß die folgenden Erklärungen aber nur als vorläufige Worterklärungen oder Nominalerklärungen anſehen, denn das, wodurch ein Begriff die logiſche Vollkommenheit eigentlich erhält, kann erſt ſpäter erörtert werden.

Die Worterklärungen jener drei Beſtandtheile der logiſchen Vollkommenheit ſind folgende:

Beſtimmt kann ein Begriff genannt werden, wenn derſelbe in ſeinen äußern Gränzen von allen übrigen verwandten und angränzenden Begriffen hinlänglich geſchieden und abgeſondert iſt.

Klar nenne ich ihn, wenn der Punct der Einheit, worauf alle einzelnen Theile und Glieder des Begriffes zuſammenkommen, und worauf ſie ſich beziehen, vollkommen einleuchtend iſt.

Deutlich iſt ein Begriff, wenn auch die einzelnen Glieder und Beſtandtheile, die ein Begriff umfaßt, hinlänglich von einander unterſchieden ſind.

Die Beſtimmtheit bezieht ſich alſo auf die äußere Umgränzung des Begriffes; die Klarheit auf die innere Einheit; die Deutlichkeit auf die Anordnung und die gegenſeitige Unterordnung der einzelnen Glieder.

Die Lehre von der logischen Vollkommenheit der Begriffe ist für die Logik selbst von der äußersten Wichtigkeit. Es wurden hier weit häufigere und gröbere Fehler begangen, weit bedeutendere, gefährlichere Irrthümer veranlaßt und fortgepflanzt durch unbestimmte, dunkle, verworrene Begriffe, als durch falsche, fehlerhafte Schlüsse. Die eigentlichen Fehlschlüsse sind eher hier zu entdecken, aber wo einmal verkehrte Begriffe herrschend geworden sind, da ist der Irrthum oft tief versteckt, eingewurzelt und äußerst schwer auszurotten. Nicht in irrigen, verkehrten Schlüssen, sondern weit mehr in der logischen Unvollkommenheit der Begriffe liegt der Grund der hartnäckigsten, beharrlichsten Vorurtheile und Irrthümer in der gemeinen Denkart sowohl, als in den Systemen der Philosophen. Haben sie sich hier schon gleich in die ersten Grundsätze eingeschlichen, so theilen sie sich auch allen übrigen aus diesen entwickelten und abgeleiteten mit und pflanzen sich durch die ganze Reihe der systematischen Folgerungen fort.

Die Lehre von der logischen Vollkommenheit der Begriffe ist einerlei mit der Theorie der Definition. Die Definition ist ein in Worten ausgedrückter und bestimmter Begriff.

Die Theorie der Definition ist die Lehre von den Regeln, nach welchen man bei der Bestimmung und Erklärung eines Begriffes verfahren muß, oder auch die Lehre von dem Ideal, nach welchem jede Definition gebildet und dem sie genähert werden soll. Denn da schon vorhin gezeigt worden, daß die Begriffe ins unendliche bestimmbar sind und sich vervollkommnen lassen, so folgt daraus, daß auch die Definition einer stets fortschreitenden, immer höher steigenden, aber nie einer vollendeten, absoluten Vollkommenheit fähig sey. — Die Definition wird in definitio nominalis und realis, Worterklärung und Sacherklärung eingetheilt; was dieses heißen wolle, ist an und für sich deutlich genug.

Streng genommen sind die Worterklärungen blos grammatische Definitionen, und die Erkenntniß, die man durch sie erlangt, ist eine bloße Sprachkenntniß. Für die Philosophie, in

: alle theoretiſche Erkenntniß überhaupt ſind nur Realdefinitionen von Werth und Nutzen.

Für die Realdefinition pflegt man die Regel feſtzuſetzen, ß dieſe enthalten müſſe: 1. das genus; 2. die differentia ecifica, oder den ſpecifiſchen Unterſchied eines Gegenſtandes; B. von einem Thier, einer Pflanze, einem Metalle gibt n zuerſt die Gattung an, und dann das eigenthümliche der ſonderen Art oder Species.

Das mangelhafte dieſer Annahme in philoſophiſcher Hinht wird ſich vollkommen deutlich machen laſſen. Nicht einmal erwähnen, daß es philoſophiſche Begriffe gibt, z. B. der Beriff der Gottheit, der Welt, der Natur, auf welche jene beim Beſtandtheile der Realdefinition gar nicht anwendbar ſind, iſt außerdem eine Definition, die beide enthält, zwar hineichend, um den definirten Gegenſtand in praktiſcher Hinſicht on andern Gegenſtänden zu unterſcheiden, allein für die eigentche Erkenntniß iſt dadurch gar nichts gewonnen; ein Beiſpiel ird die Sache klarer machen. Um zwiſchen Metallen zu unterſcheiden, mag es genügen, ein oder das andere äußere Merkal zu kennen. Eine Münze von Silber werden wir von eer zinnernen oder bleiernen, oder eine falſche von einer guten nterſcheiden durch die Farbe, das Gewicht, den Klang. Für en blos praktiſchen Gebrauch des gemeinen Lebens, im Handel nd Wandel, wo es blos darauf ankommt, höhere oder minere, ächte oder unächte Münzſorten zu unterſcheiden, mag eine lche durch Beobachtung einzelner äußerer Merkmale erlangte rkenntniß vollkommen hinreichen. Der Naturforſcher aber, der as eigentliche, wahre, innere Weſen der Metalle zu erforchen ſtrebt, dürfte bei einer ſo oberflächlichen Auffaſſung äußer Unterſcheidungszeichen gar nicht ſtehen bleiben. Ihm iſt eine emiſche, phyſikaliſche Kenntniß der Metalle, ihrer Natur, hres Verhältniſſes zu andern Körpern und Kräften ꝛc. durchus unentbehrlich.

Für dieſes praktiſch gültige und anwendbare Unterſcheiden ilt jene gewöhnliche Regel der Definition, daß man zuerſt die Gattung eines Gegenſtandes kennen muß, und dann die unter-

ſcheidenden Merkmale, oder den ſpecifiſchen Unterſchied, aber auch nur auf die gemein praktiſche Sphäre ſchränkt dieſe Regel ſich ein, für die philoſophiſche Unterſuchung müſſen wir uns nach einem höhern Ideale von Definition umſehen.

Worin beſteht aber nun dieſer Unterſchied der praktiſchen und philoſophiſchen Anſicht?

In dem praktiſchen Leben, wo es blos darauf ankommt, Dinge zu gewiſſen Zwecken und Abſichten zu gebrauchen und zu benutzen, wird es gar nicht erfordert, ſie ihrem innerſten Grund und Weſen nach vollkommen zu erkennen, ſondern es iſt hinlänglich nur diejenigen Eigenſchaften an ihnen zu unterſcheiden, die zu dieſem praktiſchen Gebrauche dienlich und zweckmäßig ſind, und wonach die Art und Weiſe dieſes Gebrauchs ſelbſt beſtimmt wird. Ganz anders verhält es ſich mit der philoſophiſchen Anſicht, bei der von Anwendbarkeit und Brauchbarkeit für gemeine praktiſche Abſichten und Zwecke durchaus nicht die Rede ſeyn kann, ſondern die einzig und allein darauf ausgeht, die Natur aller Dinge, ihr Entſtehen, ihre allmälige Entwicklung, ihre letzte und höchſte Beſtimmung, ſo wie ihren allgemeinen und nothwendigen Zuſammenhang, ihre mannigfaltigen Thätigkeiten und Kräfte, Formen und Geſetze den innerſten Gründen nach zu erkennen und zu begreifen.

Es erklärt ſich von ſelbſt, daß zu dieſer Erkenntniß ein bloß oberflächliches Auffaſſen und Unterſcheiden äußerer Merkmale und Eigenſchaften keineswegs zureiche, ſondern nur eine gründliche, erſchöpfende, tief und vollkommen den innern Gehalt der Gegenſtände durchdringende Erfahrung hier den beabſichtigten Zweck herbeiführen könne.

Welches iſt denn nun aber jenes Ideal von Definition, welches die philoſophiſche Unterſuchung fordert? Die allgemeine Regel, welche für jede philoſophiſche und theoretiſche Definition Gültigkeit hat, beſteht darin, daß jede Definition, die wiſſenſchaftlich ſeyn ſoll, *genetiſch* ſeyn muß; denn eine philoſophiſche Sacherklärung iſt nur dann befriedigend, wenn ſie mit der Auffaſſung der innerſten Natur eines Gegenſtandes die Ergründung ſeines erſten urſprünglichen Entſtehens natürlich zu verbinden ſucht.

Jede philoſophiſche Definition muß demnach genetiſch ſeyn, wie jede wahrhaft genetiſche Definition philoſophiſch iſt. Wir machen beiläufig hier die Bemerkung, daß das, was man gewöhnlich in der Behandlung anderer nicht philoſophiſchen Materien philoſophiſchen Geiſt nennt, eigentlich nur in dieſer genetiſchen Erklärung beſtehe. Jeder wahrhaft philoſophiſche Kopf wird den Gegenſtand ſeiner Unterſuchung, er ſey welcher er immer wolle, ſo hiſtoriſch wie möglich darzuſtellen ſuchen. So hoch ſein Forſchungsgeiſt nur immer ſich zu heben vermag, wird er bis zu der erſten Quelle durchzudringen ſtreben, um aus dieſer ſein urſprüngliches Entſtehen herzuleiten und zu erklären; dann wird er ihn durch alle Stufen der allmäligen Entwicklung, durch die mannigfaltig abwechſelnden Formen der Bildung hindurch bis zu dem Zuſtande verfolgen, worin er ihn in der Wirklichkeit findet, um ſo aus dem natürlichen Gange der Entwicklung das gegenwärtige Daſeyn eines Gegenſtandes, ſo wie die Form dieſes Daſeyns begreiflich zu machen. —

Iſt nicht von einem äußern Gegenſtande die Rede, ſondern von einer Meinung, einem Begriffe, ſo wird auch hier der philoſophiſche Geiſt damit beginnen, das erſte Entſtehen des Gedankens aus ſeinen einfachſten Grundelementen zu erklären, ihn in allen Modificationen und Formen, worin er nach und nach ſich entfaltete, aufzufaſſen und bis zu der Stufe von Ausbildung und Vollendung oder auch Verbildung und Entartung durchzuführen, worin er ſich in der Geſchichte darbietet.

Verſäumt man dieſe genetiſch hiſtoriſche Erklärungsart, ſo wird Unvollkommenheit, Verworrenheit, Dunkelheit, Mangel an Begründung und Zuſammenhang das ganze Syſtem der Darſtellung und Erklärung drücken, man möge noch ſo ſubtil unterſcheiden, ſo ſcharfſinnig und conſequent raiſonniren.

Aus dem eben geſagten ergibt ſich natürlich, daß eine ſolche Behandlung der Gegenſtände für blos praktiſchen Gebrauch keineswegs erforderlich ſey: ja wollten wir, ehe wir die Gegenſtände gebrauchen, uns vorher in ſo hoch ſteigende, ſo weit ſich verbreitende, ſo künſtlich verwickelte, tief-

sinnige Speculationen, oder ihre innersten Gründe und ihr erstes Entstehen verlieren, so würden wir in manchen Fällen gar nicht zum Handeln kommen. Man muß daher den praktischen Gesichtspunkt und den philosophischen sorgfältig unterscheiden.

Das zweite Erforderniß einer philosophischen Definition ist, daß sie charakteristisch sey. Es ist aber dieses nicht sowohl eine unnachläßliche Regel, sondern es bezieht sich vielmehr auf das Ideal der philosophischen Definition, welchem sich die besondern Definitionen mehr oder minder annähern sollen. — Daß die Definition genetisch sey, ist schlechthin Regel und conditio sine qua non; daß sie charakteristisch sey, darin besteht ihre Vollkommenheit. Eine Definition, die nicht genetisch ist, ist auch nicht philosophisch; die wahrhaft philosophische Definition aber kann mehr oder minder charakteristisch seyn, in sehr verschiedenen Graden, ohne daß sie darum aufhörte philosophisch zu seyn.

Das Prädicat der Charakteristik ist einer unbestimmten Steigerung fähig. Wir verstehen darunter, daß man bei der Definition des Gegenstandes sich nicht damit begnügen solle, ein oder das andere unterscheidende Merkmal aufzufassen, sondern daß man alle Eigenthümlichkeiten und Individualitäten erforschen und in dem Resultate der Untersuchung oder der Definition zusammenfassen und bezeichnen soll, wenn nämlich unser Zweck nicht irgend ein praktischer Gebrauch, sondern eine philosophische Erkenntniß ist. Die Eigenthümlichkeiten eines Gegenstandes aber sind unbestimmbar und unzählig, weil alle Wesen unter sich in Wechselwirkung und Verbindung stehen, aus jedem neuen Verhältnisse aber auch neue Eigenthümlichkeiten hervorgehen. So lehrt uns, um bei dem früher angeführten Beispiele stehen zu bleiben, jedes neue chemische und physikalische Verhältniß der Metalle auch neue charakteristische Unterschiede an ihnen kennen, und so groß deren Anzahl auch immer sey, so wird doch niemand behaupten, daß es nicht noch andere und unbekannte geben könne.

Der eigentliche Grund nun der aufgestellten Regel, daß jede philosophische Definition genetisch und charakteristisch seyn müsse, wird erst in folgendem deutlich bewiesen werden können.

Es ist dies ein Punkt, von dem die richtige oder unrichtige Methode in der Philosophie fast allein abhängt. Eine in den alten Logiken gewöhnliche Classification der Prädicabilien beziehe ich bloß auf das äußere Fachwerk der Definition, ohne über das innere Wesen derselben den geringsten Aufschluß zu geben. Doch ist es wenigstens historisch nothwendig diese Classification zu kennen, die zum Theil schon aus dem vorhergehenden deutlich ist.

Anmerk. Praedicare heißt einen Begriff auf einen Gegenstand beziehen, ihn von diesem aussagen, praedicatum der auf den Gegenstand bezogne und von diesem ausgesagte Begriff, praedicamenta die Allgemeinbegriffe, welche auf die Gegenstände bezogen werden können, in abstracto betrachtet. Praedicabilia i. e. omnia quae praedicari possunt, heißen die Prädicate nach innerm Fachwerk und innerer Unterordnung der mindern oder größern Allgemeinheit und Wesentlichkeit betrachtet.

Gemäß dieser Classification zählen die alten Logiker fünf praedicabilia: genus — species — differentia — proprium — accidens. — Die ersten drei beziehen sich blos auf die Unterordnung der Merkmale und Prädicate nach ihrer mehrern oder mindern Allgemeinheit. Die beiden letztern beziehen sich auf den Unterschied der wesentlichen und zufälligen Prädicate, welche unterscheiden zu können freilich schon Einsicht in das innere Wesen des Gegenstandes voraussetzt.

Von den theoretischen Vermögen des Menschen, den einzelnen Zweigen und Theilen einer Denkkraft nach ihrer Verschiedenheit und ihrer gegenseitigen Verbindung.

Wir haben in dem vorhergehenden die Erinnerung und die Einbildungskraft bezeichnet als die Vermögen vergan-

gener und zukünftiger Vorstellungen, allein erst jetzt, nachdem die Theorie der Begriffe abgehandelt worden ist, kann das ganze System der zum Begreifen nöthigen Kräfte und Fähigkeiten dargestellt werden.

Das Vermögen der Begriffe überhaupt ist der Verstand. Da aber der Mensch in seinem Denken ein beschränktes Wesen ist, so hat er seine Begriffe nicht durch den reinen Verstand allein, sondern zur Bildung der Begriffe müssen auch noch andere Vermögen mitwirken.

Zuerst die Sinnlichkeit, d. h. das Vermögen Eindrücke von äußern Gegenständen zu empfangen. Diese sinnliche Empfänglichkeit ist nur auf die Gegenwart beschränkt. Daß aber eine auf das Gegenwärtige beschränkte Vorstellung eine bloße Anschauung und gar keine Erkenntniß gewähren, oder daß selbige gar nicht zu einem Begriffe werden könne, ist schon hinlänglich gezeigt worden. Damit der Mensch zu denken oder Begriffe zu erzeugen vermöge, sind Erinnerung oder Gedächtniß und Einbildungskraft durchaus unentbehrlich; die erste, um vergangene Vorstellungen wieder zu erwecken und ins Bewußtseyn zurückzurufen; die zweite, um die Zukunft zu anticipiren. Insofern diese überhaupt über die engen Schranken der sinnlichen Anschauung und der gemeinen Wirklichkeit in das Ideal nach freien Geistesschöpfungen sich erhebt, wird sie auch Dichtungsvermögen genannt.

Die Sinnlichkeit ist unter diesen Vermögen am meisten beschränkt, so wie die Einbildungskraft den weitesten und freiesten Spielraum hat. Die Erinnerung steht in der Mitte von beiden, nicht so arm und beschränkt, wie die sinnliche Anschauung, nicht so frei und ungebunden, wie die Einbildungskraft. Unter diesen drei Vermögen, welche den Stoff alles Denkens und Erkennens herbeiführen, nimmt die Erinnerung als Mittelglied die Hauptstelle ein. Diese Kraft ist gleichsam die Quelle, aus der alle Gedanken hervorgehen, oder auch der Grund, worauf das Gebäude der Erkenntniß gegründet wird.

Außer jenen drei Vermögen, welche alle nur den Stoff der Begriffe liefern, müssen aber auch noch andere da seyn, jenen

gegebenen Stoff in Form zu bringen und die Begriffe anzu-
rdnen.

Es iſt früher gezeigt worden, daß auch zu der gemächlich-
en und beſchränkteſten Anſchauung das Vermögen einer will-
ürlichen Richtung unſerer Aufmerkſamkeit, mithin Freiheit ge-
ört. — Dieſe willkürliche Richtung der Aufmerkſamkeit iſt
lſo eine Verbindung des praktiſchen Vermögens mit dem the-
retiſchen, die Anwendung des Willens auf die Denkkraft. —
nd dieſe Anwendung des Willens auf die Denkkraft iſt es,
as unter dem Namen Vernunft verſtanden werden muß. Man
nnte die Vernunft definiren als praktiſchen Verſtand; ſo wie
r Verſtand das Vermögen der Begriffe, ſo iſt die Vernunft
s Vermögen der Geſetze, Zwecke.

Die Vernunft iſt dasjenige, was den Menſchen weſentlich
nterſcheidet, — in dieſem Sinne heißt Vernunft die Möglich-
it eines freien Gebrauchs der Denkkraft. Jeder Menſch hat
rnunft, aber nicht jeder Menſch hat Verſtand, oder wenig-
ns doch ein gleiches Maß deſſelben, denn der Verſtand iſt
: ſpäte Frucht aller vereinten geiſtigen Kräfte des Menſchen,
: nur durch eine angeſtrengte Uebung, eine ſtets fortſchreitende
ntwicklung zur höchſten Ausbildung und Vollendung gedeihen kann.

Vernunft aber iſt die erſte Bedingung, ohne welche das
nliche Weſen ſich nicht aus der niedern Sphäre der Thier-
it zur Würde des Menſchen erheben würde.

Als praktiſcher Verſtand iſt die Vernunft: der Verſtand
gewandt auf die äußern Gegenſtände, oder auf die Sinn-
hkeit, und iſt in dieſer Hinſicht dem eigentlichen Verſtande
it untergeordnet.

Wir wollen den höchſt wichtigen Unterſchied zwiſchen Ver-
nft und Verſtand durch einige Erläuterungen aus dem ge-
hnlichen Sprachgebrauch etwas mehr ins Licht ſetzen. —
an redet z. B. wohl von einem göttlichen Verſtande, aber
: von einer göttlichen Vernunft, weil auch ſchon nach der
rausſetzung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs Verſtand
telligentia) das höhere, Vernunft (ratio) aber das niede-
, das untergeordnete iſt.

Dies stimmt mit der gegebenen Definition, Vernunft sei der auf die äußern Gegenstände und die Sinnlichkeit angewandte, praktisch gewordene Verstand, vollkommen überein. Daß man aber vorzüglich das praktische Erkenntnißvermögen unter Vernunft verstehe, mag folgendes Beispiel aus dem gewöhnlichen Leben beweisen. Man sagt z. B.: Cajus hat sehr viele Kenntnisse, sehr viel Verstand, aber handelt unvernünftig, ein Zeichen, daß man bei dem Worte Vernunft vorzüglich auf die Anwendung des Denkens auf das Handeln und Thun des Menschen Rücksicht nimmt. Ein anderes merkwürdiges Beispiel, welches die Annahme dieses Unterschiedes in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche beweiset, ist, daß man von Rasenden und Geisteskranken nicht sagt, sie haben die Vernunft, sondern sie haben den Verstand verloren.

Der Verstand ist das Vermögen der Begriffe, welches in sehr verschiedenen Graden von Vollkommenheit bei den Menschen angetroffen wird, bei allen einer sehr sorgfältigen Pflege und Bildung bedarf und eben darum auch sehr leicht zerrüttet und in Verwirrung gebracht werden kann, indem die Wirkungen heftiger Leidenschaften, krankhafter körperlicher Zustände, eine ganz vernachläßigte, schlechte, verkehrte Bildung hier die unheilbarsten Unordnungen verursachen; darum man auch diesen Zustand von Verstandesabwesenheit, oder Unvermögen, Verstandesverwirrung sehr treffend nennt. Oder es werden einige Begriffe aus der Masse der übrigen dermaßen herrschend, daß es von der Willkür des Menschen nicht mehr abhängt, sie zu ordnen und zu regieren, oder seine Aufmerksamkeit freiwillig auf sie zu lenken, daher man sie denn auch in dem gemeinen Sprachgebrauche fixe Ideen zu benennen pflegt.

Zwar entbehrt der Rasende, Wahnsinnige auch der Vernunft, insofern er unfähig ist, nach Absicht und Willkür vernünftig zu handeln, oder insofern die Vernunft das Vermögen des auf Sinnlichkeit angewandten Denkens ist und der allgemeinen Grundgesetze dieser Anwendung, oder das Vermögen der Schlüsse. Insofern hat der Rasende Vernunft, denn ratsonni-

ren und zwar oftmals sehr künstlich und subtil raisonniren, Schlüsse an Schlüsse reihen, das kann der seines Verstandes beraubte zu Zeiten eben so gut, als der bei gesundem Verstande ist, nur daß er bei seinem Raisonnement von falschen Begriffen ausgeht, daß sein Denken und Schließen, so syllogistisch und scharfsinnig es auch in den einzelnen Theilen und Gliedern seyn mag, im ganzen doch ohne Anfang und Ende, ohne Plan und Zweck, Zusammenhang und Ordnung ist.

Nur bei den eigentlich Blödsinnigen, wenn bei dem äußersten Grade des Uebels ihre geistige Kraft und Thätigkeit entweder völlig unentwickelt oder abgestumpft und gelähmt ist, so daß sie wirklich zur Thierheit herabsinken, könnte man sagen, daß sie auch nicht einmal Vernunft haben.

Wie wichtig eine genaue Unterscheidung der geistigen Vermögen und Kräfte des Menschen und ihres gegenseitigen Werthes und Vorrangs sey, kann aus folgendem erklärt werden.

Anmerk. Der Unterschied zwischen Verstand und Vernunft ist so wichtig, daß z. B. der Gegensatz der Kantischen und Leibnitzischen Philosophie auch mit darin besteht, daß in der erstern der Vernunft, in der andern dem Verstande die erste Stelle und der Vorrang eingeräumt wird.

Die drei den Stoff des Denkens herbeischaffenden Vermögen sind die Sinnlichkeit, die Einbildungskraft und die Erinnerung. Je nachdem man bei diesem Geschäfte der Herbeiführung des Stoffes dem einen oder dem andern jener Vermögen den Vorrang oder den größten Antheil zuerkennt, entsteht eine andere Philosophie; diejenige nämlich, welche den Stoff einzig von der Einbildungskraft hernehmen wollte, würde zur Schwärmerei führen; die ihn nur aus sinnlichen Eindrücken und Wahrnehmungen herleitet, ist jene verderbliche Denkart, die alles auf das Gebiet gemeiner Wirklichkeit beschränkt und das höhere geistige gänzlich aus dem Bewußtseyn vertilgt. Jene endlich, welche die Erinnerung als in der Mitte zwischen den beiden andern stehend, weder so beschränkt wie die Sinnlichkeit, noch so frei und ungebunden, wie

die Einbildungskraft, zum Grunde legen wollte, diese Philosophie würde eine historische genannt werden können, und gewiß ist es, daß nur eine solche historische Philosophie für die Wissenschaft wie für das Leben selbst vollkommen lehrreich und fruchtbar seyn würde. Eine solche Philosophie ist aber noch nirgend ausgeführt und vollendet worden, indem auch die besseren Philosophen ihre Systeme noch nicht genug von unnützen Subtilitäten, gehaltlosen Formeln und Abstractionen gereinigt haben.

Noch ein Vermögen, das in dem bis jetzt aufgestellten Systeme geistiger Kräfte nicht vorgekommen ist, bleibt uns zu bestimmen übrig, dies ist die **Urtheilskraft**. Die Urtheilskraft ist aber kein besonderes, für sich bestehendes Vermögen, sondern nur eine besondere Aeußerungsart der Vernunft. Urtheilen heißt specielle Gegenstände unter allgemeine Begriffe subsumiren, oder allgemeine Begriffe auf die besondern Gegenstände beziehen und anwenden.

Ist nun die Vernunft überhaupt das auf die äußern Gegenstände angewandte Denken, so erhellt daraus, daß die Urtheilskraft nichts von der Vernunft verschiedenes ist, sondern ein Theil und eine Aeußerung von ihr; das eigentliche Verhältniß, so wie die Einheit, die zwischen beiden statt findet, kann erst in der Lehre von den Schlüssen ganz erörtert werden.

Zweites Hauptstück.

Ontologie

oder die Lehre von den Grundsätzen.

Die Lehre von den Schlüssen oder von der Verbindung und Verkettung der Begriffe ist neben der Lehre von den Begriffen selbst das wichtigste Hauptstück der Logik. — Denn man

uß die Verbindung und Verkettung der Begriffe nicht als illkührlich anſehen, ſondern ſie beruht auf gewiſſen, ganz feſt ſtimmten Sätzen, die eben darum Grundſätze genannt werden.

Die Lehre von dieſen Grundſätzen wird der größern Deutchkeit wegen von jener über die Schlüſſe abgeſondert und für h behandelt.

Sonach beſteht die Logik aus drei Haupttheilen, der hre von den Begriffen, den Grundſätzen, und den chlüſſen. Daß die zweite der dritten vorhergehe, iſt rum nothwendig, weil die Schlüſſe ſich auf die Grundſätze tzen und von denſelben beherrſcht und beſtimmt werden.

Die Lehre von den allgemeinen Prinzipien alles Denkens er den logiſchen Grundſätzen wird hier Ontologie genannt, h. Wiſſenſchaft von den Dingen, oder dem Daſeyn überupt, weil die allgemeinen Grundſätze des Denkens anwendr ſind auf alles Daſeyn überhaupt, ohne Rückſicht auf eine ſondere Art oder Modification deſſelben.

Prüfung der logiſchen Grundſätze.

Ehe wir die allgemeinſten Regeln des Denkens aufſtellen, : es nothwendig diejenigen, welche gewöhnlich als logiſche rundſätze angegeben werden, aufmerkſam zu prüfen.

Man nimmt gewöhnlich zwei logiſche Hauptgrundſätze an, n Satz des Widerſpruchs und den Satz des zureichen- en Grundes. Beide fordern eine ſtrenge Kritik, und beonders bedarf die Frage von ihrer Gültigkeit und Anwendbarit in der höhern Philoſophie der gründlichſten Unterſuchung. er Grundſatz des Widerſpruchs iſt, daß ein Gegenſtand icht zugleich ſeyn und auch nicht ſeyn kann, daß nicht zugleich B und auch nicht B ſey. Da dieſer ein gativer Grundſatz iſt, ſo ſetzt er einen poſitiven voraus, aus lchem er nur abgeleitet wurde. Dieſer höhere logiſche po-

ſitive Grundſatz, welcher auch von manchen Philoſophen als ein drittes Princip der Logik aufgeſtellt wird, iſt der Grundſatz der Identität oder der Einerleiheit, gemäß welchem jedes Ding ſich ſelbſt gleich, mit ſich ſelbſt ein und daſſelbe iſt: a = a. Es iſt einleuchtend, daß der Grundſatz des Widerſpruchs nur aus dieſem herfließt; a kann darum nicht zugleich b und auch nicht b ſeyn, weil ſonſt a nicht mehr = a, ſondern = nicht a ſeyn würde. Niemand wird ſich einfallen laſſen, die Richtigkeit und Gültigkeit des Grundſatzes der Identität und des Widerſpruchs in Zweifel zu ziehen; aber es iſt auch nicht abzuſehen, was dadurch für die Erkenntniß gewonnen werde. Der Satz: a iſt gleich a, iſt abſolut gewiß, oder er enthält nichts, was nicht ſchon in dem Begriffe a enthalten war. Ich weiß nur, daß a ſich ſelbſt gleich, d. h. a iſt, aber über die Natur deſſelben erhalte ich keine neue Aufſchlüſſe. Daher wird es immer ein verkehrtes, fruchtloſes Bemühen bleiben, dieſe Grundſätze mit Erfolg auf alles Denken überhaupt anzuwenden, indem ſie zwar abſolut gewiß und evident, aber auch vollkommen inhaltsleer, zum Gebrauche für die höhere Speculation durchaus untüchtig ſind; ſo gewiß und unbezweifelt es immer iſt, daß wir nicht zu gleicher Zeit einen Gegenſtand unter einem Begriffe denken und auch nicht denken können, ſo leidet doch die Anwendung jenes Grundſatzes auf äußere, von uns unabhängige Dinge noch große Schwierigkeit. So könnte z. B. der Philoſoph, wenn davon die Rede wäre, dieſe Grundſätze nicht blos auf unſere eigenen Gedanken, ſondern auch auf die Gegenſtände der äußern Welt anzuwenden, den Einwurf machen, daß es überhaupt kein eigentlich feſtes, beharrliches, ruhendes, abſolutes Seyn gäbe, ſondern daß alles in einer ſtäten Veränderung, ewigem Wechſel und Fluſſe ſich befinde; ſonach, würde jener ſagen, hat der Satz a = a für die Philoſophie keine reelle Bedeutung; denn jener Gegenſtand, welcher a genannt wird, verändert ſich unaufhörlich; ſomit iſt a nach Verlauf eines unendlich kleinen Zeitraums, ſchneller, als man jenen Satz nur ausſprechen kann, nicht mehr daſſelbe a, ſondern ſchon etwas modificirt und ver-

ändert; freylich, muß man hinzufügen, iſt dieſe Veränderung ſo unmerklich, klein und unbedeutend, daß ſie auf das praktiſche gar keinen Einfluß hat, und hier der Zweck, den man mit dem Gegenſtande beabſichtigt, ſehr gut erreicht werden kann. Allein in theoretiſcher Hinſicht, wo es einzig darauf ankommt zu beſtimmen, was ein Gegenſtand iſt, müßte auf dieſe mögliche Veränderung die größte Rückſicht genommen werden. Daher denn auch hier die Anwendbarkeit jener Grundſätze ſehr in Anſpruch zu nehmen iſt. In wiefern aber jene behauptete Veränderlichkeit der Dinge gegründet iſt, oder nicht, dies kann erſt aus den ſpätern genauen Unterſuchungen hervorgehen. Gewiß aber haben jene Grundſätze praktiſche Gültigkeit, die auch der Skeptiker nicht beſtreitet.

Zugleich macht uns die vorgetragene Einwendung aufmerkſam auf die eigentliche Bedeutung jenes Grundſatzes, wenn er als ein theoretiſcher gebraucht wird; denn was bedeutet a in der Formel a=a? Wenn man in der Mathematik ſich ähnlicher Formeln bedient, ſo iſt die Bedeutung einleuchtend; a iſt dann jede beliebige bekannte Größe. Die philoſophiſche Formel iſt ſchwerer zu beſtimmen. Doch liegt die Auflöſung der Frage ſchon in dem erwähnten Einwurfe ſelbſt, es ſoll etwas ſeyn, was an und für ſich betrachtet wird, alſo etwas für ſich beſtehendes, eine Subſtanz. Der Satz a=a, theoretiſch verſtanden, bedeutet nicht blos eine Einerleiheit, ſondern eine ſich ſelbſt gleiche, unveränderliche, beharrliche Subſtanz, ein Begriff, der für die geſammte Philoſophie von der größten Wichtigkeit iſt; und dieſen Begriff eben greift jener Einwurf unmittelbar an: mit welchem Rechte, wird ſpäter ſich zeigen. Wir begnügen uns hier nur anzumerken, daß jene Zweifel gegen den Begriff einer beharrlichen Subſtanz, wenn ſie wirklich gegründet wären, und es in dem gegebenen Sinne gar kein a geben könne, die theoretiſche Gültigkeit der Grundſätze der Identität und des Widerſpruchs ganz aufheben würden.

Die praktiſche Anwendbarkeit kann, wie geſagt, der Skeptiker ſelbſt nicht in Zweifel ziehen, denn indem er ſie leugnen wollte, müßte er ſelbſt ſie befolgen. Daher gelten ſie auch ohne

Ausnahme für die untern Theile des logischen Geschäfts, für dasjenige, was gleichsam der mechanische Theil des Denkens ist; denn die Ausführung, die Mittheilung, die Darstellung des Denkens ist nur ein praktisches Geschäft und eine mechanische Sache; nur das Denken selbst ist etwas ungleich höheres, und jene Grundsätze dürfen schon darum nicht als die höchsten Denkgesetze betrachtet werden, weil sie zur mechanischen Ausführung der Gedanken mit erfordert werden, mithin eine ganz untergeordnete Stelle einnehmen. Zu der praktischen Gültigkeit des Grundsatzes vom Widerspruche z. B. gehören die allgemein angenommenen Regeln: Wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen. — Man soll seinen eignen Grundsätzen treu seyn, — jederzeit bestimmt wissen, was man will ꝛc. ꝛc. Durch die Befolgung dieser und ähnlicher Regeln entsteht in dem Leben dasjenige, was man consequent nennt, wodurch zwar unser praktisches Leben keine höhere moralische Vortrefflichkeit erhält, aber doch eine gewisse untergeordnete mechanische Vollkommenheit entsteht, und in unsere Handlungen gleichsam mathematische Richtigkeit kommt.

Der Grundsatz des zureichenden Grundes oder der Causalität, daß nämlich nichts ohne Ursache sey, alles einen zureichenden Grund haben müsse, hat auch eine vollkommene praktische Gültigkeit; wir sollen nie ohne zureichenden Grund, d. h. immer vernünftig, verständig nach Absicht und Zweck, mit Ueberlegung handeln. Die theoretische Anwendung dieses Grundsatzes leidet aber gleichfalls große Einschränkung; denn theoretisch ist er nur anwendbar auf die einzelnen endlichen Dinge; aber ganz ungültig, sobald von dem unendlichen Ganzen die Rede ist. Alles muß eine Ursache haben und einen Grund, nur dasjenige nicht, was selbst die Ursache und der Grund von allem übrigen ist. Der Grundsatz der Causalität führt uns auf eine Reihe und Verkettung von Ursachen und Wirkungen, wo eines immer aus dem andern entspringt, begründet ist und selbst wieder den Grund eines folgenden in sich enthält, wo wir auf diese Weise von einem Gliede zum andern immer weiter stei-

gen. Dies kann aber nicht ins Unendliche fortgehn, wir müssen endlich auf einen Punkt kommen, bei dem wir stille stehen, zu einer obersten Ursache, die nicht wieder in einer andern begründet ist, weil sie sonst ja nicht das erste, höchste Prinzip seyn würde, sondern die den Grund ihres Daseyns in sich selbst hat und der Ursprung und die Quelle aller übrigen Dinge ist; es wäre widersinnig, nach der Ursache der Gottheit zu fragen, da die Gottheit die Ursache von allem ist.

Somit ließe sich dann der Grundsatz des zureichenden Grundes nicht auf dasjenige anwenden, was doch der Hauptgegenstand der Philosophie ist, nämlich das unendliche, göttliche Wesen.

Nur in soweit die Philosophie für das gemeine Leben Brauchbarkeit haben soll, muß man diesem Grundsatze auch in der Philosophie praktische Gültigkeit zugestehen; er nimmt dann aber in ihr nur eine untergeordnete Stelle ein und ist durchaus nicht als einer der ersten ontologischen Grundsätze anzusehen.

Wir wollen nun von der Verbindung, Verkettung und Verknüpfung der Begriffe handeln, worauf schon jene beiden kritisch geprüften Grundsätze hindeuten.

Der Begriff von dem organischen Zusammenhange aller Dinge ist der allgemeine Grund- und Verbindungsbegriff, weil er uns lehrt, daß und wie alle Begriffe verknüpft werden sollen. Nichts anders wird durch das Wort Grundsatz bedeutet, worunter man sich nicht etwas von einem Begriffe verschiedenes zu denken hat, sondern es ist der Grundsatz selbst ein Begriff, aber ein durchaus allgemeiner und herrschender Begriff, welcher den Grund für die Verbindung aller übrigen Begriffe enthält.

Da dieser Grundsatz der Begriffsverbindungen nun selbst ein Begriff seyn soll, so müssen wir ihn herleiten aus jenen beiden höchsten Ideen oder Urbegriffen, aus welchen alle übrigen Begriffe abgeleitet und zusammengesetzt sind: der Idee nämlich der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle. Verbinden wir diese beiden Begriffe, so entsteht der Begriff des

organiſchen Zuſammenhangs. Denn organiſch heißt gerade dasjenige, worin Einheit und Fülle auf das innigſte verbunden ſind; was in ſich ſelbſt ganz und in ſeinen Theilen vollendet iſt, ein Ganzes, wo alle Glieder und Theile in ein Syſtem harmoniſch verſchmolzen, zu einem Zwecke wechſelſeitig zuſammen wirken, ſo daß jeder Theil für das Ganze nothwendig iſt, die einzelnen Theile und Glieder aber doch nur durch das Ganze beſtimmt und beherrſcht werden.

Anmerk. 1. Hier könnte der Einwurf gemacht werden, daß die organiſchen Weſen zwar allerdings die entgegengeſetzten Eigenſchaften der Einheit und Fülle in ſich verbinden, daß ſie aber doch endlich ſeyen, dahingegen in jenen Ideen von einer unendlichen Einheit und Fülle die Rede ſey; dieſer Punkt wird ſpäter erörtert werden.

Anmerk. 2. Es könnte ſcheinen, als ſey dieſer organiſche Zuſammenhang aller Dinge einerlei mit jener Verbindung und Verknüpfung, die auch der Satz des zureichenden Grundes und der Cauſalität fordert; allein es findet hier ein ſehr wichtiger Unterſchied ſtatt. Die Verknüpfung, welche das Geſetz der Cauſalität fordert und vorausſetzt, iſt eine bloß äußerliche, welche zwiſchen allen Gliedern in der ganzen Kette der Urſachen und Wirkungen ſtatt findet, wodurch jene zwar äußerlich zuſammenhängen, aber doch kein lebendiges Ganzes bilden. Dieſer Unterſchied zwiſchen der blos mechaniſchen Verknüpfung und jenem innern organiſchen Zuſammenhange, wovon hier die Rede iſt, iſt genau derſelbe, welcher ſtatt findet zwiſchen der künſtlichen Verbindung der verſchiedenen Theile eines mechaniſchen Werkzeugs oder Kunſtwerks und der lebendigen Einheit, wodurch die Glieder eines belebten Weſens und Körpers zu einem Ganzen vereinigt werden.

Das Reſultat dieſer Unterſuchung kann man ausdrücken in den Axiomen: alles iſt in organiſchem Zuſammenhange, alles iſt organiſirt; nichts iſt in der unendlichen Weſenkette todt und mechaniſch, alles iſt von demſelben lebendigen Geiſte be-

ſeelt und durchdrungen; überall offenbart ſich nur in höherm und niederm Grade die unendliche Kraft und Thätigkeit, die alles zu einem großen Syſteme verbindet und in dem Einzelnen, wie in dem Ganzen ſelbſt wirkſam iſt; nirgend iſt eine Lücke, ein Stillſtand, überall herrſcht der innigſte Zuſammenhang und eine ewig fortlaufende harmoniſche Wechſelwirkung und Einheit. So wie dies von den Dingen gilt, muß es auch von den Begriffen gefordert werden. Auch ſie ſollen in organiſchem Zuſammenhange ſtehen, ein organiſches Ganzes bilden, nicht blos ſcheinbar durch äußere mechaniſche Anordnung und Eintheilung zuſammengefügt und gereiht, ſondern durch wahrhaft lebendige innere Einheit verbunden ſeyn.

Hierdurch wird erſt der Sinn der gewöhnlichen Forderung deutlich, daß die Begriffe beſtimmt ſeyn ſollen. — Ein beſtimmter Begriff iſt ein organiſch gedachter, und die Beſtimmtheit der Begriffe iſt der organiſche Gliederbau derſelben, wo, weil der Begriff ein Ganzes umfaßt, die Beſtimmtheit und zum Theil auch die Klarheit von der wahrhaft vollendeten Umfaſſung und Eintheilung des Ganzen in ſeine Glieder, von der harmoniſchen Verbindung dieſer, nach ihrem innern natürlichen und nothwendigen Zuſammenhange, abhängt.

Iſt aber der Gegenſtand des Begriffes kein Ganzes, ſondern nur Theil eines Ganzen, ſo beſteht die logiſche Vollkommenheit in Rückſicht auf die Eigenſchaft, wovon hier die Rede iſt, darin, daß genau angegeben werde, von welchem Ganzen dieſer Gegenſtand ein Theil iſt. —

Die Lehre von den allgemeinen Grundbegriffen oder Grundſätzen aller Begriffsverbindungen und Verknüpfungen ſteht alſo in genauem Zuſammenhange mit der Lehre von der Eintheilung und Unterordnung, mit der Lehre von dem Gliederbau der Begriffe, und dieſe führt uns auf eine andere, welche in der ganzen Ontologie die wichtigſte iſt.

Lehre von den Kategorien.

Die Kategorien oder Prädicamente, die man zu deutsch Urbegriffe nennen könnte, sind die allgemeinsten unter den allgemeinen Begriffen. Das System dieser Kategorien ist gleichsam das Fachwerk des menschlichen Verstandes und enthält die Rubriken, nach denen wir denken und unsere Gedanken ordnen. Hieraus erhellt der genaue Zusammenhang dieser Lehre mit der vorigen, von dem organischen Zusammenhange, dem Gliederbau, der Eintheilung und Unterordnung der Begriffe.

Es ist einleuchtend, daß man die Begriffe auch sehr willkürlich anordnen und eintheilen könne, aber es wäre dann doch nicht alles willkürlich in dieser Anordnung, sondern es gäbe zugleich eine allgemeine unabänderliche Regel für die Eintheilung und Anordnung aller Begriffe, die auch hier befolgt werden müßte. Eine solche Grundregel enthält nun eben das System der Kategorien, welche in dieser Hinsicht durchaus objective Begriffe sind.

So willkürlich und verschiedenartig die Begriffe im Einzelnen auch immer zusammengesetzt und angeordnet werden, so ist das Vorhandenseyn einer allgemeinen Grundregel für diese Zusammensetzung dennoch unläugbar, wenn diese gleich nicht immer deutlich gedacht und vollkommen beobachtet wird. Folgendes Gleichniß mag die Sache klarer machen. Wenn man das gesammte Wissen und die Erkenntniß als ein Product des menschlichen Verstandes mit einem regelmäßigen Gebäude vergleichen kann, so enthält das System der Kategorien den bloßen Grundriß zu diesem Gebäude; dadurch wird denn auch der Werth der Kategorien richtig bestimmt. Freilich ist der Grundriß nicht das Gebäude selbst, aber es ist doch für die zweckmäßige Aufführung nicht gleichgültig, ob man nach einem guten, richtigen, oder nach einem schlechten, fehlerhaften Plane gebaut habe.

Man hat in Betrachtung der großen Aehnlichkeit, welche,

wie das angeführte Gleichniß zeigt, hier ſtatt findet, die Lehre von den Kategorien auch wohl die Architektonik des menſchlichen Verſtandes genannt, d. h. die Wiſſenſchaft von dem Grundriſſe zu dem Gebäude des menſchlichen Wiſſens, welcher Grundriß eben das Fachwerk des Denkens iſt, das in dem Syſteme der Kategorien aufgeſtellt werden ſoll.

Bisher ſuchte man größtentheils dieſes Fachwerk des Denkens, oder das Syſtem der höchſten abſtracten Begriffe durch Vergleichung, Abſonderung und Schichtung der ganzen Maſſe menſchlicher Begriffe zu finden, ein Weg, der eben ſo weitläufig, als ſchwer und unſicher iſt. Hier ſoll im Gegentheile der Verſuch gemacht werden, die Kategorien abzuleiten aus jenen beiden Ideen, welche die Quellen aller menſchlichen Begriffe ſind, nach Anleitung des allgemeinen Grundſatzes vom organiſchen Zuſammenhang. Dieſe Ableitung wird ungleich weniger Schwierigkeiten unterworfen, weit deutlicher und beſtimmter ſeyn, wie die vorhin erwähnte Methode.

Der Wichtigkeit des Gegenſtandes wegen wollen wir unſerm Verſuche eine kleine hiſtoriſche Anſicht der Kategorientafel nach Ariſtoteles, den Scholaſtikern und nach Kant voranſchicken. Sowohl die ariſtoteliſchen als die kantiſchen Kategorien ſind ſo oft und mannigfaltig wiſſenſchaftlich angewandt worden, daß eine hiſtoriſche Kenntniß von ihnen für jede gründliche philoſophiſche Unterſuchung dringendes Bedürfniß wird, geſetzt auch, daß gegen ihre theoretiſche Gültigkeit ſich manches einwenden ließe.

Schon die Pythagoräer haben ein Syſtem der Kategorien aufzuſtellen geſucht. Da wir indeſſen von dieſem Verſuche uns nur eine höchſt mangelhafte, unzuverläßige Kenntniß verſchaffen können, ſie auch überhaupt nicht von großem wiſſenſchaftlichem Einfluß geweſen ſind; ſo laſſen wir ſie beruhen und machen den Anfang mit den Kategorien oder Prädicamenten des Ariſtoteles, welcher folgende zehn aufſtellt:

substantia — quantitas — qualitas — relatio (Verhältniß) — actio et passio (Thun und Leiden) ubi — quando — (Raum und Zeit) situs et habitus. —

Diese zehn Kategorien enthalten zwar unstreitig viele der wesentlichsten und wichtigsten Rubriken, nach welchen man einen Gegenstand begreifen und kennen lernen kann, und jede Erkenntniß eines Gegenstandes nach diesen zehn Rubriken würde schon sehr vollständig und befriedigend seyn.

Allein nicht zu erwähnen, daß in dieser Kategorientafel ein oder der andere Begriff vorkommt, der völlig überflüssig zu seyn scheint, weil er mit den andern derselben Tafel zu nahe verwandt oder ganz identisch ist, wie z. B. die Kategorie situs, die Lage, gar nichts anders zu bedeuten scheint, als die Kategorie ubi: so ist der weit größere Fehler sogleich einleuchtend, daß dieses Verzeichniß durchaus nicht systematisch ist. Die Kategorien werden da nur einzeln aufgezählt, weder wird ihr Zusammenhang und gegenseitiges Verhältniß deutlich gemacht, noch ist man versichert, daß dieses Verhältniß durchaus vollständig ist.

In dieser Hinsicht ist die kantische Tafel ungleich systematischer; sie enthält zwölf Kategorien, die in vier Classen eingetheilt sind, so daß eine jede Classe aus dreien Kategorien besteht; sie sind folgende:

1. Classe. Kategorien der Quantität: Einheit, — Vielheit, — Allheit. —

2. Classe. Kategorien der Qualität: Position — Negation — Limitation (Bejahung — Verneinung — Begränzung) Position und Negation sind wie das plus und minus der Mathematiker. Ueberhaupt ist in dieser kantischen Kategorientafel die dritte Kategorie allemal eine Verbindung der beiden ersten, oder soll es nach Kants Behauptung wenigstens seyn, welches hier bei der Kategorie der Limitation wirklich eintrifft, denn Beschränkung ist zugleich Bejahung und Verneinung.

3. Classe. Kategorien der Relation, des Verhältnisses der Gegenstände zu einander: Causalität, Inhärenz und Wechselwirkung; Causalität bezieht sich auf das Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung. Inhärenz bezieht sich auf den Zusammenhang der einzelnen Eigenschaften mit der Substanz, der diese beigelegt werden; Wechselwirkung auf die Be-

einſchaft und gegenſeitige Einwirkung zweier thätigen Kräfte
d Subſtanzen.

4. Claſſe. Kategorien der Modalität. Modalitas, ein ſchoſtiſches Wort, iſt das Subſtantiv von dem Adjectiv modalis, elches ſelbſt von modus gebildet iſt. Dieſes Wort kann aber mlich willkürlich und eigenthümlich für das Verhältniß der rgeſtellten Gegenſtände zu unſerer Ueberzeugung genommen rden. Kant verſteht alſo darunter das Verhältniß der Geſtände zu unſerer Vorſtellungsart von dieſen Gegenſtänden. ie Kategorien dieſer Claſſe ſind: Wirklichkeit, Mögchkeit, Nothwendigkeit.

Wenn gleich dieſe kantiſche Kategorientafel bei weitem ſymatiſcher iſt, als jene des Ariſtoteles, ſo hat die Kritik doch ſr bedeutende Einwürfe dagegen zu machen.

1. Die unter der Claſſe der Quantität aufgeſtellten Kaegorien der Einheit, Vielheit und Allheit ſind eher Ideen als tegorien zu nennen, ſie ſind als Ideen ſchon früher erklärt rden.

2. Die unter der Claſſe der Qualität aufgeſtellten betrefe eigentlich gar nicht die Qualität, ſondern gleichfalls die uantität, weil ſie ſich ja gleichfalls auf die Schranken der egenſtände beziehen.

3. Die Kategorien der Relation enthalten nicht urſprüngh reine Begriffe, ſondern Begriffsverbindungen, ſind alſo lmehr Grundſätze.

4. Jene der vierten Claſſe endlich betreffen gar nicht die egenſtände und unſere Begriffe von den Gegenſtänden, ſondern s das Verhältniß dieſer Gegenſtände zum Daſeyn überhaupt, er zu unſerer Erkenntniß und Ueberzeugung vom Daſeyn. ie gehören demnach zu einer andern Lehre, die in der Folge rtert werden ſoll.

5. Die drei in jeder Claſſe angegebenen Kategorien hän zwar unter ſich ſehr gut zuſammen, allein der Zuſammenng der vier Claſſen untereinander ſelbſt iſt gar nicht deutlich zeigt und daher iſt dieſe Kategorientafel mehr dem Scheine ch als in der That ſyſtematiſch. —

Wir wollen nun unsererseits versuchen, ein System der allgemeinsten abstracten Begriffe aufzustellen, welches für die wahre Realdefinition oder Charakteristik aller Gegenstände brauchbar ist und die nöthigen Rubriken dafür enthält.

Zuvor müssen wir in Erinnerung bringen, was in der Lehre von den Begriffen über die Abstraction ist gesagt worden, daß nämlich die abstracten Begriffe sich dadurch vorzüglich von den universellen unterscheiden, daß sie Gegensätze bilden, wie: Form und Stoff, Quantität und Qualität ꝛc. ꝛc. — Es hängt dies mit dem Wesen der Kategorien genau zusammen; denn die Kategorien sind ja abstracte Begriffe, haben solche bestimmte Gränzen und Gegensätze, was dort zum Kennzeichen der abstracten Begriffe gemacht wurde.

Bei der Ableitung der Kategorien gehen wir aus von dem aufgestellten Grundsatze der allgemeinen Harmonie und des organischen Zusammenhangs aller Dinge.

Organischer Zusammenhang und Einheit oder Organisation kann nur statt finden, wo Form und Stoff ist. Alles, was organisirt ist, theilt sich in Form und Stoff, und was Form und Stoff hat, ist auch organisch gebildet.

Form und Stoff sind also die ersten Kategorien, die wir aufstellen; zu diesen gesellt sich aber noch eine dritte, die wesentlich zu ihnen gehört.

Sehen wir nämlich auf die Form der Dinge und Gegenstände, so ist der Stoff dasjenige, was die Form beschränkt, und wodurch die vollkommene Ausführung der Form öftmals gehindert wird. Wir bemerken, daß die Wesen gleicher Gattung in ihren Formen viel übereinstimmendes haben, wiewohl jedes Individuum die allgemeine Form, nach der sie alle streben, auf eine eigenthümliche Weise ausdrückt.

Das gemeinschaftliche Ziel, wonach die Wesen einer Gattung in ihrer Form streben, ist nicht mehr die sichtbare und wirklich ausgeführte Form selbst, sondern etwas davon verschiedenes, eine unsichtbare Grundform, das Vorbild und Urbild aller einzelnen ausgeführten Formen. Dieser ist der Begriff des Ideals, er ist der dritte zu jenen zwei Be-

lffen von Form und Stoff. Dieſe drei machen alſo eine
aſſe: Ideal — Form — Stoff.

Anmerk. Die erſte Claſſe: Ideal, Form, Stoff kann die äſthetiſche genannt werden, nur muß das Wort nicht auf die ſchöne Kunſt allein beſchränkt, ſondern von dem ganzen Reiche der ſinnlichen Wahrnehmungen und Erſcheinungen verſtanden werden, wo dann freilich die ſchöne Kunſt mit einbegriffen iſt, als welche es mit ſinnlichen Erſcheinungen zu thun hat.

Form iſt der Mittelbegriff, weil durch die Form das eal im Stoffe dargeſtellt und der Stoff dem Ideale angenä rt wird, wenn gleich nur unvollkommen. Aus dem Begriffe r Form laſſen ſich wieder mehr andere abſtracte Grundbe iffe oder Kategorien herleiten. Alle Form beruht auf einer ntheilung des Ganzen und auf dem Zuſammenhange und iederbau der Theile: d.h. alle Form enthält eine Conſtru ion.

Conſtruction iſt gerade jener Zuſammenhang oder organi e Gliederbau des Ganzen und der einzelnen Theile.

Dieſer Begriff der Conſtruction ſetzt aber noch zwei andere egriffe nothwendig voraus, nämlich daß in dem Ganzen eile enthalten ſind, und dieſes iſt nicht möglich, ohne daß dem Ganzen etwas entgegengeſetztes ſich finde, ein Unter ied und Gegenſatz. Dieſer vollkommene Gegenſatz wird aus drückt in den Begriffen Poſitiv und Negativ. Es ſind s Grundbegriffe der Arithmetik und Algebra.

Die zweite Klaſſe der Kategorien alſo, welche man die thematiſche nennen könnte, enthält die drei Begriffe: Con ruction, — das Poſitive — und das Negative, alle ei ſind hergeleitet aus dem Begriffe der Form.

Aus dem Begriffe des Stoffes in der erſten Klaſſe laſſen h nun gleichfalls mehrere andere herleiten. Der Stoff zer llt und theilt ſich in Quantität und Qualität. Die tern Eigenſchaften und Kräfte eines Gegenſtandes liegen ht in der Form deſſelben, ſondern in dem Stoffe. Da aber ſe Kräfte ein beſtimmtes Maaß haben, ſo iſt der Begriff

der Quantität der nothwendige Begleiter des Begriffs der Qualität. Beide Begriffe sind inniglichst verbunden, wie sie denn auch in den verschiedensten Systemen immer zusammengestellt werden, allein auch hier wird um das Ganze zu vollenden noch ein dritter Begriff erfordert. —

Man kann in jedem Wesen unterscheiden die Eigenschaften und Qualitäten, welche dasselbe *wirklich besitzt*, und die *strebenden Kräfte*, welche diesen Eigenschaften zum Grunde liegen. Beides ist noch wesentlich verschieden; denn werden die strebenden Kräfte eines Wesens *in ihrer Entwicklung* gehemmt und gestört, so wird dies natürlich nicht in den Besitz aller jener Eigenschaften kommen, die es bei gehöriger Entwicklung hätte erlangen können. Die strebende Kraft nun mit dem Nebenbegriffe, daß es noch unbestimmt gelassen wird, in wiefern sie zu einer bestimmten Entwicklung und Aeußerung gelangen und alle jene Eigenschaften in der Wirklichkeit erzeugen wird, die der ursprünglichen Anlage nach in ihr gegründet sind, heißt *Tendenz*, und dies ist der dritte Begriff zu den beiden der Qualität und Quantität. Der mittlere Begriff ist hier die Qualität, — das ganze innere Wesen und Streben eines Dinges heißt die Tendenz — die äußere Bestimmung, Begränzung und Beschränkung kommt hinzu durch die gegebene Quantität, und auf diesen beiden Theilen beruht die Qualität.— Diese ist das gemeinschaftliche Resultat des innern Strebens, der Tendenz, und der äußern Beschränkung oder der Quantität. *Diese dritte Classe der Kategorien kann man die physische nennen.*

Die aufgestellten drei Classen der Kategorien enthalten alle wesentlichen Elemente und Rubriken zu einer reellen Definition oder Charakteristik, der Gegenstand derselben sei nun welcher er wolle. — Es ist vorzüglich Eine Kategorie jeder Classe, welche auf alle Gegenstände ohne Unterschied anwendbar ist. — Diese drei auf jede reelle Definition anwendbaren Kategorien sind: die *Construction*, die *Form*, die *Tendenz*. — Von jedem Gegenstande, den man unter diesen drei Kategorien kennt, ist man im Stande, eine Realdefinition oder

arakteristik zu geben, so wie hingegen jede Definition, die einem der angegebenen Theile mangelhaft ist, keine reelle, llständige Definition genannt werden kann.

Die Construction enthält gleichsam den mathematischen rundriß des Gegenstandes, sowohl des innern in Rücksicht des rhältnisses der Theile zum Ganzen, als auch des äußern, in cksicht des Verhältnisses des Gegenstandes zu dem großen anzen, wovon er etwa Theil ist.

Die Tendenz betrifft das innere Wesen des Gegenstan-s. Das Wort Tendenz ist absichtlich gewählt worden, statt s Wortes Wesen, weil in dem Worte Tendenz zugleich ent-lten ist der Begriff einer strebenden Kraft, als worin das nere Wesen besteht.

Die Form eines Gegenstandes enthält auch alle Modifi-tionen desselben, denn sie ist ja das Resultat seiner ganzen in-rn Kraft und seiner äußern Verhältnisse.

Bei diesem Resultate, daß vorzüglich diese drei Katego-n die Elemente und Bedingungen jeder reellen Definition thalten, bleiben wir hier stehen; denn noch zu untersuchen, arum die zwei übrigen Kategorien jeder Classe nicht so all-mein anwendbar sind, sondern nur für ihre Classe gelten, ürde uns zu weit von unserm Zwecke abführen. Auch kann er nicht das ganze System aller abstracten Begriffe aus die-n Grundbegriffen abgeleitet werden, wir müssen uns nur auf nige Anmerkungen über das Verhältniß der wichtigsten ab-acten Begriffe zu diesem Systeme der Kategorien ein-ränken.

Erste Anmerkung.

Die abstracten Begriffe, Ursache und Wirkung sind die-selben, wie Leiden und Thun, actio et passio, nur ruhend und substantiel gedacht, Leiden und Thun hinge-gen in Bewegung und Thätigkeit. Leiden und Thun aber ist ein abstracter Gegensatz, der abgeleitet ist aus den Ka-tegorien Negativ und Positiv. Leiden und Thun ist das theoretische Negative und Positive praktisch, das Gute und Böse.

Zweite Anmerkung.

Es gibt noch einige Hauptgegenstände in dem menschlichen Denken, die jedoch keineswegs in das System der Kategorien selbst gehören; dergleichen sind Raum und Zeit, welches nicht Kategorien, sondern verschiedene Formen des Unendlichen sind. — Ferner Theorie und Praxis, ein höchst wichtiger Gegensatz, da sich alles Thun und Streben des Menschen in diese beiden Zweige theilen läßt. Sie gehören gleichfalls nicht in das System der Kategorien.

Einige andere abstracte Gegensätze und Begriffe, die wegen ihrer allgemeinen Anwendbarkeit eine Erwähnung verdienen, gehören nur zu den abgeleiteten. Die beiden Begriffe des Innern und Aeußern gehören mit unter die Kategorien von Form und Stoff, wiewohl man unter dem Innern nicht allemal den Stoff, sondern auch die innere strebende Kraft oder Tendenz versteht.

Es sind überhaupt unbestimmbar viele Combinationen und Modificationen dieser einfachen Grundsätze möglich, welche einzeln aufzuzählen nicht wohl thunlich wäre; so z. B. die Begriffe des Ganzen und des Theiles sind untergeordnet der Kategorie der Construction und enthalten blos die Erörterung derselben.

Wir haben drei Classen von Kategorien aufgestellt, eine mathematische, eine physische und eine ästhetische. — Nun ist noch eine vierte Classe übrig, welche zwar keine neuen Elemente für die vollständige und reelle Definition enthält, aber für die Philosophie höchst wichtig, ja man könnte wohl sagen, die wichtigste ist, so daß man sie auch wohl die philosophische Classe der Kategorien nennen dürfte.

Die Kategorien dieser Classe sind der Begriff des Ichs, der diesem entgegengesetzte Begriff der Substanz, oder des beharrlichen Dinges, und sodann der zwischen diesen beiden in der Mitte stehende Begriff des Objects.

Die philosophische Classe ist ihrer Wichtigkeit wegen gleichsam eine Classe für sich, ihr Zusammenhang aber mit den vorigen ist folgender:

Zuerſt müſſen wir die ſchon früher gemachte Bemerkung wiederholen, daß der allgemeinſte und höchſte aller abſtracten Unterſchiede und Gegenſätze der zwiſchen dem Objecte und Subjecte, dem Ich und dem Dinge ſey. Auch findet ſich in den aufgeſtellten drei Claſſen durchaus nicht der Begriff der Subſtanz, der doch als einer der höchſten abſtracten Begriffe in der Logik überall vorausgeſetzt wird. Es läßt ſich aber doch der Zuſammenhang dieſes Begriffs mit den Kategorien der drei vorigen Claſſen leicht aufweiſen. — Die Qualitäten, die Formen, die wir wahrnehmen an den Gegenſtänden außer uns, müſſen doch irgendwo ein ruhendes Subſtrat haben, ſonſt würde uns alles verſchwinden, alles ſich in unſern Anſchauungen verwirren.

Jene ruhende Unterlage nun, die wir den veränderlichen Erſcheinungen zum Grunde legen, ohne jetzt noch unterſcheiden zu wollen, ob auch wirklich etwas beharrliches zum Grunde liegt, oder ob wir dieſes nur vorausſetzen und hinzudenken, iſt eben der Begriff des Dings, der Subſtanz, und dieſes iſt die urſprüngliche wahre Bedeutung des Begriffs.

Die Kategorien der erſten drei Claſſen betreffen alſo die reelle Definition des Objects oder der äußern Erſcheinungen. Zu dem Begriffe des Objects gehören aber nothwendig noch zwei hinzu; 1) der Begriff der ruhenden, beharrlichen Unterlage der veränderlichen Erſcheinungen; 2) der Begriff des Ichs, welches die Erſcheinungen auffaßt, anſchauet, denkt und begreift. Das Object wird ſo genannt in Rückſicht des anſchauenden, begreifenden Ichs, welches in dieſer Rückſicht Subject heißt. Bezieht man aber das Object auf den Begriff der Realität, ſo iſt daſſelbe nur ein Phänomen, eine Erſcheinung: τὸ φαινόμενον. — Das Erſcheinende iſt entgegengeſetzt dem Seyn: ὄν. — In Beziehung auf den Begriff der Subſtanz ſind alle Beziehungen des Objects nur accidentia und praedicata. Alle Beſtimmungen des Objects können wechſeln, aber jener unſichtbare Grund, der die beharrliche Unterlage der wechſelnden Erſcheinungen ausmacht, bleibt ſtäts derſelbe, und alle Beſtimmungen des Objects werden auf dieſe beharrliche Subſtanz bezogen.

Daraus folgt nun aber gar nicht, daß diese Substanz etwas reelles sey, sondern es folgt daraus nur, daß es ein Gesetz des menschlichen Bewußtseyns gebe: gar keine Erscheinungen, ohne die Voraussetzung einer solchen Substanz oder beharrlichen Unterlage, eines solchen Dinges an sich wahrnehmen und denken zu können.

So viel bleibt denn doch immer klar, daß die Substanz nur von uns selbst vorausgesetzt wird, indem wir sie nie wahrnehmen noch begreifen können. Was wir wahrnehmen, sind immer nur Erscheinungen, Eigenschaften, Aeußerungen der Substanz, nicht aber sie selbst.

Sie bleibt also eine Hypothese, eine Fiction, wovon wenigstens zweifelhaft ist, ob sie Realität und wissenschaftliche Gültigkeit habe; wahrgenommen kann sie einmal unmittelbar nicht werden; ob aber vielleicht auf einem andern Wege, durch den reinen Verstand oder die reine Vernunft, sich von ihr Erkenntniß und Gewißheit erhalten lasse, soll sich in der Folge zeigen.

Die drei philosophischen Kategorien beziehen sich auf die Realität, oder das Verhältniß dieser Kategorien zur Realität: sie sind so wichtig, daß auf diesem Puncte die Grundverschiedenheit der entgegengesetztesten philosophischen Systeme beruht.

Zwar kann darüber kein Streit statt finden, daß das Object nur eine Erscheinung sey und keine vollkommene wahre Realität, wie denn alle gründliche Philosophen darin übereinstimmen, daß in den Erscheinungen wahres und falsches, Realität und leerer Schein gemischt seyen. —

Schwieriger aber ist das Verhältniß der Substanz und des Ichs oder des Geistes zur Realität zu bestimmen. Ueber diesen Punkt weichen die Meinungen der Meisten von einander ab. Hier erheben sich die größten Widersprüche, offenbart sich die entschiedenste Differenz, die es auf dem Gebiete der Philosophie gibt.

Diejenige Philosophie, welche einzig und allein der Substanz alle Realität beilegt, wird eben deswegen Realismus

ſchließend benannt, weil ſie nur die Subſtanz, als das
e wahre Reelle, das ens realissimum anerkennt, außer
em aber nichts beſtehen läßt, daher denn dieſes für Rel.-
n und Moralität ſo gefährliche Syſtem auch Pantheismus
ßt, weil nach ſeiner Lehre das ens realissimum Eins und
les, Natur und Gottheit zugleich iſt, und nirgend ein
terſchied ſtatt findet. — Auch Spinozismus nennt man dieſe
ſicht nach Spinoza, der ſie vor allen andern am ſcharfſin-
ſten durchgeführt und mit wahrhaft wiſſenſchaftlicher Con-
uenz und Strenge begründet und vollendet hat. Sie hat in
: neuern Zeit viele und bedeutende Anhänger gefunden.

Diejenige Philoſophie, welche den Begriff der Subſtanz,
s Dings, des beharrlichen, unveränderlichen Seyns durchaus
rwirft und nichts für Real anerkennt, als die lebendige,
ig beharrliche geiſtige Kraft und Thätigkeit, die Ichheit,
rd Idealismus genannt, das einzige philoſophiſche Syſtem,
s mit der Religion und Moralität in die vollkommenſte Ueber-
ſtimmung gebracht werden kann.

Ungeachtet der Streit zwiſchen dieſen beiden Anſichten,
r wahrhaft moraliſchen und religiöſen, und jener die Reli-
en und Moral gleich ſehr anfeindenden und zerſtörenden, der
zige Inhalt aller höhern philoſophiſchen Unterſuchung ſeyn
ß, ſo halten wir es doch unſerm Zwecke gemäß, ſchon hier
f den Kampf dieſer zwei entgegengeſetzten Prinzipien auf-
erkſam zu machen; die Unhaltbarkeit und Nichtigkeit des Be-
iffes der Subſtanz und mithin auch des auf ihn begründeten
ealismus wird in der Folge der Unterſuchung genauer erör-
rt werden.

Schlußanmerkung.

Man hat in der alten Logik bei den Scholaſtikern und ſelbſt bei den Griechen, namentlich den Stoikern, oft und mannichfaltig geſtritten, welchen Begriff man im Grade der Abſtraction den höhern und höchſten nennen ſolle, ob entweder der Begriff des Dings, oder des Etwas, ob ens oder quid das summum genus ſey. Ens iſt die Subſtanz, quid iſt die Erſcheinung. 1) Beide Begriffe gehören alſo

zusammen und unter die nämliche Anordnung. Der Begriff des Etwas ist in soweit der höchste unter den drei philosophischen Kategorien, als er der mittlere ist. Insofern aber dieser Begriff derjenige ist, welcher die vollkommenste Realität hat, nimmt er die erste höchste Stelle ein, keineswegs der Nichtbegriff des ens, der beharrlichen Substanz, des Dinges. g)

Von dem Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen.

Die gesammten Kategorien sind hergeleitet worden aus dem aufgestellten Grundsatze des organischen Zusammenhangs aller Dinge. Dieser Begriff des organischen Zusammenhangs war selbst aber wieder abgeleitet worden aus den beiden Ideen des Unendlichen: der Fülle und der Einheit, den Urquellen aller menschlichen Begriffe.

Es sind aber die Kategorien der drei ersten Classen allesammt nichts anders, als die Fächer für alle möglichen Bestimmungen des Objects oder der Erscheinung. Das Object hingegen, die Erscheinung, das Ding im gemeinen Sprachgebrauche, ist aber ja doch beschränkt und endlich; wie kann man sich denn nun denken, daß die aus dem Unendlichen abgeleiteten Kategorien darauf anwendbar sind?

Anmerk. Im strengen, philosophischen Sprachgebrauche wird die Substanz nur im Ding oder ens bestimmt.

Das Unendliche und das Endliche scheint durch eine ungeheure Kluft getrennt und geschieden, woher käme denn da irgend ein Zusammenhang, eine Verbindung, ein Uebergang von dem einen zum andern? Dieses ist die große Frage, das schwierigste Problem nicht nur der Ontologie, sondern der gesammten Philosophie. Die Streitigkeiten und Widersprüche

bedeutendsten philosophischen Systeme drehen sich hauptsäch-
) um diesen Punkt herum, das Verhältniß des Endlichen
n Unendlichen zu bestimmen, ein vermittelndes Princip zwi-
en diesen so ganz verschiedenen und getrennten Welten auf-
inden.

So weit umfassend und verwickelt diese Streitfrage auch
mer seyn mag, so sehr sie der sorgfältigsten Untersuchung und
rüfung bedarf, und daher erst in dem ganzen Systeme der
hern Philosophie vollkommen klar gemacht werden kann, so
ll sie doch eben ihrer großen Wichtigkeit wegen schon in den
rfangsgründen nicht mit Stillschweigen übergangen, sondern
elmehr der Versuch gemacht werden, eine befriedigende Auflö-
ng des Problems zu geben. Die mannigfaltigen Streit-
nkte aber, die aus ihm sich entwickeln, die vielen merkwür-
gen Untersuchungen, die mit ihm in Verbindung stehen, dür-
n in unsere jetzige Untersuchung nicht hineingezogen werden,
ndern bleiben dem eigenen weiter fortgesetzten philosophischen
tudium überlassen. Wir gehen nun zur Beantwortung der
treitfrage selbst über.

Zwischen einem unendlichen und endlichen Seyn
gar keine Verbindung möglich, noch auch ein Uebergang
n dem einen zum andern, eine Verwandlung des einen in
s andere denkbar. Diese Unmöglichkeit einer Gemeinschaft
ischen dem endlichen und unendlichen Seyn hat grade die
alte Streitigkeit in dem Gebiete der Philosophie und die Wi-
rsprüche so entgegengesetzter Systeme veranlaßt.

Verbinden und vereinigen läßt sich beides nicht. — Der
hilosophie also, die nur das Prinzip eines beharrlichen un-
ränderlichen Seyns anerkennt, bleibt nichts übrig, als sich
r das eine oder das andere zu erklären, dann aber das ent-
gengesetzte ganz zu verwerfen.

Dadurch entstehen zwei große Partheien in der philosophi-
en Welt.

1. Die Empiriker, welche das endliche Seyn als das
verläßigste und gewisseste allein für real anerkennen, das un-
dliche Seyn hingegen gänzlich läugnen, oder doch als durch-

aus zweifelhaft an seinen Ort gestellt seyn lassen und behaupten, daß das unendliche Seyn, wenn es auch vorhanden wäre, von dem Menschen, der blos auf das endliche beschränkt sey, doch durchaus nicht erkannt werden könne; diesen stehen entgegen:

2. Die Intellectualphilosophen, welche nur in dem unendlichen Seyn die einzig wahre vollkommene Realität finden, alle endlichen und einzelnen Dinge hingegen für nichts anders ansehen, als für vorübergehenden, wechselnden, leeren Schein, der streng genommen durchaus nichtig sey; daher sie denn auch behaupten, daß die Sinnenerkenntniß und Erfahrung durchaus keine Wahrheit enthalte, diese sei einzig und allein in dem Inhalte aller Realität, dem unendlichen Seyn, zu suchen und könne nur von dem reinen Verstande aufgefaßt werden.

Auf dem Standpunkte des Seyns der Substanz kann dieser Streit gar nicht ausgeglichen und entschieden werden, beide Ansichten haben hier wegen der gänzlichen Unauflösbarkeit des Problems völlig gleiche Rechte. Auch ist die Gültigkeit von beiden gleich zweideutig und beschränkt, denn wenn der Empirismus für das praktische Leben brauchbarer scheint, als das entgegenstehende System, welches alle Erfahrung als höchst trügerisch, inhaltsleer und nichtig verwirft, so ist er selbst hingegen mit der Moral und Religion durchaus unverträglich und unvereinbar, indem er das Grundprinzip, worauf diese einzig und allein beruhen, die Idee des Unendlichen, leugnet und umstößt.

Von dieser Seite hat die intellectuelle Philosophie einen unbestreitbaren Vorzug, welche den Menschen aus der niedern Sphäre der Endlichkeit zu den höchsten unendlichen Wesen erheben will. Nur insofern sie auf jenen verkehrten Begriff der Substanz sich gründet, ist sie mit mancherlei Irrthümern verbunden, und führt bei consequenten Denkern nothwendig zum Pantheismus. Wir kommen aber jetzt auf die eigentlich entscheidende Frage, ob denn der Begriff der Substanz hier mit Recht gebraucht werde, oder ob dieser Begriff, der nun freilich allen Erscheinungen zum Grunde liege, nicht

los eine subjective Eigenheit unserer besondern Geistesform ey.

Daß wir ihn nicht von außen her empfangen, indem wir die innere Substanz der Dinge nicht unmittelbar zu ergreifen und aufzufassen vermögen, sondern immer nur einzelne Erscheinungen und Aeußerungen von ihr, ist schon früher bemerkt worden.

Auf welchem Wege sollen wir denn nun das schwierige Problem des Verhältnisses des Unendlichen zum Endlichen zu lösen im Stande seyn?

Man mache den Versuch und entferne aus dem Gegensatze des Endlichen und Unendlichen den Begriff des ewigen, unveränderlichen, beharrlichen S e y n, und setze an dessen Stelle den entgegengesetzten Begriff des ewigen Lebens und Werdens, so fällt alle Schwierigkeit weg, und es zeigt sich, daß nicht nur eine Verbindung zwischen dem Endlichen und Unendlichen möglich, sondern daß beide eigentlich eins und dasselbe und nur dem Grade und dem Maaße nach verschieden seyen.

Ein werdendes Unendliche ist, insofern es noch nicht seine höchste Vollendung erreicht hat, zugleich doch auch endlich, so wie das werdende Endliche, insoweit in ihm eine ewig bewegliche, wechselnde, sich verändernde, verwandelnde Thätigkeit wirksam und lebendig ist, trotz seiner äußern Beschränkung doch eine unendliche, innere Fülle und Mannigfaltigkeit enthält. —

Wir haben damit gar nichts wunderbares und unbegreifliches behauptet, sondern nur das Resultat der Erfahrung selbst, das bei der Betrachtung der innern und äußern Eigenschaften eines organischen Wesens sich aufdrängt, in einer höhern philosophischen Bedeutung aufgefaßt. Denn das wird doch leicht ein Jeder eingestehen müssen, daß kein Naturforscher die große innere Mannigfaltigkeit, auch der kleinsten Pflanzen, auch des kleinsten Thierchens, vollkommen darzustellen vermöge. Wir gehen mit unsrer Annahme nun weiter und behaupten, daß alles in dem unendlichen Weltall organisirt und belebt sey, überall die eine unendliche Kraft und Thätigkeit sich offenbare, daß auch das äußerlich beschränkte Wesen von demselben Prinzip des Lebens durchdrungen werde, und nur in einem mindern

oder höhern Grade, mehr oder weniger verhüllt, eine unendliche Mannigfaltigkeit und Fülle in sich fasse.

Nur auf diesem Wege kann durch Entfernung des Begriffes der Substanz und die Annahme einer unendlichen Thätigkeit, eines immer höher steigenden, immer mannigfaltiger und reicher sich entwickelnden, ewigen Fortschreitens und Werdens der absolute Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem gehoben und der Streit geschlichtet werden. Die wahre Philosophie kann nirgends eine beharrliche Substanz, ein ruhendes, unveränderliches, statuiren, sie findet die höchste Realität nur in einem ewigen Werden, einer ewig lebendig beweglichen Thätigkeit, die unter stets wechselnden Formen und Gestalten eine unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit aus sich erzeugt.

Die wahre Bedeutung dieser Behauptung läßt sich noch auf eine andere Weise klar und deutlich machen.

Kant hat sich viele Mühe gegeben, das subjective in unsern Vorstellungen, nämlich dasjenige, was nicht von den Gegenständen selbst, sondern von der Eigenthümlichkeit unserer Geistesformen herrührt, aufzufinden und abzusondern. Als solche blos aus der ursprünglichen Einrichtung unseres Vorstellungsvermögens entspringende subjective Formen sah er nun den Raum und die Zeit, den Begriff der Einheit und den Begriff des Unendlichen an. Ein höchst seltsames und der Natur des Menschen widersprechendes System, welches im Falle, daß es wirklich und wahrhaft erwiesen und gegründet wäre, nicht nur die höhere Erkenntniß des Unendlichen, sondern auch alle Gewißheit und Erkenntniß überhaupt aufheben würde: wie denn auch in der That Kant's theoretische Philosophie ganz skeptisch ist, und er nur in der praktischen wieder zur Gewißheit und Ueberzeugung zurückführt.

Grade nun wie Kant Zeit und Raum, Einheit und Unendlichkeit als blos subjective, nur dem menschlichen Vorstellungsvermögen eigenthümliche Anschauungsformen und Begriffe mit Unrecht ansieht, so wird hier behauptet, der Begriff der Substanz oder des beharrlichen Dings sei das subjective, blos aus unserer individuellen Vorstellungs- und Denkform herrührende;

dieſer Begriff aber ſey ein nicht allein dem Menſchen eigenthümlicher, und aus der irdiſchen Beſchränkung natürlich entſpringender, ſondern allen an Körper gefeſſelten Geiſtern einwohnender, unvermeidlicher Wahnbegriff. Unvermeidlich, nothwendig und allgemein iſt dieſer Begriff, wenn er wirklich abhängt von unſrer beſondern Lage in der Welt, von der Verbindung des geiſtigen Wahnes in uns mit einem Körper, daher er denn auch in dem Syſtem unſeres Vorſtellungsvermögens ſo tief eingewurzelt, ſo allgemein verbreitet und vorherrſchend iſt, und unter den mannigfaltigſten Formen und Geſtalten immer wieder zurückkehrt. Ein Wahnbegriff iſt er aber dennoch ohngeachtet ſeiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die unter ſolchen Umſtänden nichts entſcheiden können für ſeine Gültigkeit. Er iſt demnach ein höchſt irriger und falſcher Begriff, eben weil er nur aus der eigenthümlichen Unvollkommenheit und Beſchränktheit unſerer irdiſchen Natur herrührt, und auf einer Täuſchung beruht, und einzig auf dem niedern Standpunkte, den wir in der Welt einnehmen, möglich iſt, und hier auch einem nothwendigen Bedürfniſſe entſpricht.

Wenn nun gleich der Begriff der (beharrlichen) Subſtanz für die theoretiſche Anſicht und Erkenntniß gar keine Wahrheit und Realität enthält, ſo kann ihm eine vollkommene praktiſche Gültigkeit und Brauchbarkeit für den Standpunkt des wirklichen Lebens nicht abgeſprochen werden. Dieſe iſt ſchon dadurch hinlänglich begründet, daß es ein ganz allgemeines und nothwendiges Vorurtheil iſt, welches aus der beſondern Form, die unſere geiſtige Thätigkeit in ihrer Verbindung mit dem Körper erhält, ſich natürlich entwickelt; welches aber in der Philoſophie die gefährlichſten Irrthümer veranlaſſen kann, weil es der objectiven Erkenntniß immer eine ſubjective Zuthat beimiſcht.

Der eigentliche Urſprung aber und die für uns ſubjectiv geltende Nothwendigkeit des Begriffs der Subſtanz könnte nur dadurch vollkommen deutlich und begreiflich gemacht werden, daß man zeigte, wie der freie unendliche Geiſt, in irdiſche Beſchränkung gefallen, durch körperliches, materielles Seyn überall umfangen und gefeſſelt worden ſey, eine Unterſuchung, welche

allein der höhern Philoſophie aufbewahrt bleibt, die das Entſtehen aller Dinge aus ihrer erſten Urquelle aufzuzeigen hat. Wir begnügen uns blos mit dem aus den vorhergehenden Bemerkungen ſattſam einleuchtenden Reſultate, daß der Begriff der Subſtanz, des Dings, des beharrlichen, unveränderlichen Seyns theoretiſch ganz verworfen werden muß, und nur für das praktiſche Leben vollkommene Gültigkeit behaupte.

Anmerk. Man könnte hier vielleicht mit Grund einwenden, wie denn dem theoretiſch durchaus Falſchen praktiſche Gültigkeit zugeſprochen werden könne? Dieſer Einwurf iſt hier nicht befriedigend zu löſen, denn eine Entwicklung des ganzen Verhältniſſes zwiſchen Theorie und Praxis, ſo wie die eigenthümliche Verſchiedenheit dieſer beiden Arten von Anſicht, kann nur in dem Gebiete der höhern Philoſophie gefunden werden. Einige vorläufige Beantwortung dieſer Frage mag indeſſen durch folgendes Gleichniß gegeben werden. Wir ſagen im gemeinen Leben: die Sonne geht auf und unter, wir ſetzen voraus, die Sonne gehe um die Erde herum, und viele von den Geſchäften, die ſich nach dem Laufe der Sonne richten, wie z. B. der Ackerbau, leiden gar nicht unter dieſer falſchen Vorausſetzung, wie denn überhaupt zur Erreichung praktiſcher Anſichten und Zwecke ein allgemeiner oder allgemein geltender Anſchein oft eben ſo gut hinreicht, als die Wahrheit ſelbſt. —

Noch eine allgemeine Anmerkung finden wir hier am Schluſſe dieſer Unterſuchung nicht an unrechter Stelle. Der Begriff der Subſtanz, des beharrlichen Dings hängt genau zuſammen mit dem logiſchen und metaphyſiſchen Grundſatze des Widerſpruchs. Der Grundſatz des Widerſpruchs iſt nur der negative Ausdruck von dem Satze der Identität oder Einerleiheit, d. h. des beharrlichen Daſeyns; dieſes iſt ja aber gerade der Begriff der Subſtanz, wie wir ihn aufgeſtellt haben; daher gilt denn auch, wie wir dies ſchon früher auf eine andere Weiſe gezeigt haben, von dem Satze des Widerſpruchs daſſelbe, was von dem Begriffe der Subſtanz iſt behauptet worden,

mlich eine vollkommene theoretiſche Unbrauchbarkeit und eine
s praktiſche Gültigkeit. Dieſe erſtreckt ſich dann über das
nze Gebiet des praktiſchen Lebens und Wiſſens, zu dem in
m weiteſten Umfange auch die Mathematik gehört.

In dem letzten Kapitel dieſes zweiten Hauptſtücks wollen
r uns nun mit der Anwendung der aufgeſtellten Lehre von
m Verhältniſſe des Endlichen zu dem Unendlichen beſchäftigen.

Von den genetiſchen Geſetzen.

Genetiſch werden dieſe Geſetze darum genannt, weil es ja
erhaupt nichts als ein unendliches Werden gibt, nirgend
t todtes, beharrliches Daſeyn, ſondern überall eine freie, le-
ndig wirkende Kraft und Thätigkeit angenommen werden muß.
us der Betrachtung über das Verhältniß des Endlichen und
ndlichen war ja dieſes Reſultat hervorgegangen, daß es
erhaupt gar nichts ſchlechthin Unthätiges und Beharrliches
be und geben könne, ſondern daß alles thätig, lebendig und
Bewegung und ſtetem Werden ſey und wirke.

Die genetiſchen Geſetze enthalten die Reſultate der aufge-
ten Grundbegriffe und Grundſätze für die Ontologie oder die
hre von dem Daſeyn überhaupt, weswegen auch dieſes Hauptſtück
r Ontologie mit dieſer Lehre beſchloſſen wird. Allein an die Stelle
s Daſeyns im ſtrengern Verſtande, d. h. an die Stelle des be-
rrlichen, ruhenden, unveränderlichen Seyns tritt hier der Be-
iff der Freiheit und der Thätigkeit und des ewigen Werdens.
her heißen auch die Grundſätze, wovon hier die Rede iſt,
ht ontologiſche, ſondern genetiſche. Die Behauptung, daß
e allgemeinen Geſetze des Daſeyns keine ontologiſche, ſondern
netiſche ſeyen, ſteht in Verbindung mit der früher vorgetra-

genen Behauptung, daß alle Erkenntniß der Form nach genetisch seyn müsse, und daher auch nur durch die eigentlich genetischen Definitionen eine wirklich und wahrhaft philosophische Erklärung und Einsicht gewonnen werden könne. Genetische Definitionen sind nämlich solche, die nicht blos sagen, was ein Ding sey, sondern die auch sein erstes Entstehen, seine allmählige Entwicklung erklären, und also das Werden des Gegenstandes und seine Thätigkeit in allen ihren Formen und Gestalten darstellen.

Es versteht sich übrigens, daß hier nur die allerallgemeinsten Gesetze des Daseyns aufgestellt werden, weil nur diese in die Ontologie gehören, nicht aber die physikalischen Naturgesetze, die viel zu speciell sind. Man kann es übrigens als ein Kennzeichen der wahren ontologischen oder allgemeinen Daseynsgesetze ansehen, daß dieselben eben sowohl auf den Geist und das Bewußtseyn anwendbar seyn müssen, wie auf die materielle körperliche Natur. Ein Gesetz, welches blos physikalisch wäre, würde ungeachtet der größten Allgemeinheit in seiner Sphäre eben so wenig ein ontologisches genannt zu werden verdienen, als ein andres Gesetz, das etwa blos psychologisch für den Geist und das Bewußtseyn geltend wäre, nicht aber für Körper und Materie auf jenen Namen Anspruch machen könnte.

Auf diese allgemeinen ontologischen Daseynsgesetze werden wir also unsere Untersuchung einschränken und selbst unter ihnen nur die wichtigsten auswählen, um nicht durch eine allzuweit geführte Entwicklung die Aufmerksamkeit zu sehr von dem Hauptpunkte zu entfernen, und uns am Ende ganz in einzelne zu verlieren. — Von allem ist hier wohl zu bemerken, daß unserer Ansicht gemäß die totale Verschiedenheit zwischen Endlichem und Unendlichem, die für den gemeinen Verstand statt findet, ganz wegfällt, daß beide nicht wesentlich, sondern blos dem Grade nach verschieden sind. Das Endliche und Unendliche verhalten sich zu einander, wie der Theil und das Ganze, aber nicht etwa, wie der Theil und das Ganze in einem blos äußerlich verbundenen, mechanisch zusammengesetzten Dinge, sondern wie in einem lebendigen organi-

chen Weſen, wo jeder Theil wieder ein kleines Ganze für ſich iſt.

Die Geſetze des Werdens überhaupt gehen hervor aus der Unmöglichkeit einer abſoluten Ruhe und Beharrlichkeit, und der Nothwendigkeit einer ewigen Bewegung und Thätigkeit. Das erſte allgemeine Daſeynsgeſetz nun betrifft das Ganze, auch dasjenige Weſen, was in und für ſich ſelber beſteht und vollendet iſt. Iſt dieſes Weſen nun eine lebendige Thätigkeit und Kraft, die nicht ruhig und unthätig in ſich verharren kann, ſondern ihrer Natur gemäß ſich ſtets bewegen und verändern muß, ſo wird gemäß dem allgemeinen Geſetze des Werdens eine ſolche Thätigkeit und Kraft von ihrem erſten Keime und Anfange an ſich entwickeln, ausdehnen, verändern, wechſeln und ſteigen, ſo lange dies nur immer geſchehen kann. Iſt aber endlich die Möglichkeit des Wachſens und Steigens erſchöpft, hat die Kraft der Entwicklung und Ausdehnung einen äußerſten Grad erreicht, über den ſie nicht hinaus zu gehen vermag, ſo bleibt alsdann nichts mehr übrig, als daß ein ſolches Weſen, inſofern es in ſich geſchloſſen und vollendet iſt, und nicht in ein anderes übergehen kann, in ſeinen eigenen Anfang und Urſprung zurückkehre. Nun muß man aber nicht glauben, daß der Zuſtand nach dieſer Rückkehr gleich ſey dem des erſten Anfangs und Urſprungs, weil ja doch unmöglich anzunehmen iſt, daß die Thätigkeit und Kraft während der ganzen Entwicklung nicht beträchtlich verändert und modificirt worden ſey, vielmehr aus offenbar einleuchtenden und nothwendigen Gründen zugegeben werden muß, daß ſie durch die verſchiedenen Formen der Entwicklung und Bildung, die ſie durchlief, äußerſt vermehrt und bereichert zurückkehre, und das organiſche Weſen, wenn es nun noch einmal von dem nämlichen Punkte ausgeht, bei dieſem zweiten Anfange in einem weit gebildetern, reichern, mannigfaltigern Zuſtande unter einer von der erſten urſprünglichen gar ſehr verſchiedenen Form und Geſtalt erſcheinen müſſe.

Dieſes ontologiſche Geſetz des Werdens, welches ſich bezieht auf die Thätigkeit und Entwicklung der Weſen, inſofern dieſe ein für ſich beſtehendes Ganze ausmachen, kann das

am Ende ihrer Entwicklung nur gerade
chen Punkt zurückkommen, von dem ſie a
ein ewiges Stillſtehen aller Bildung zur
dieſe nun über einen gewiſſen Grad der
ſteigen kann, und nur immer wieder in de
Zuſtand wieder zurückfalle. Es iſt im Gege
daß in der vorhergegangenen Entwicklung di
beträchtlich gewachſen und geſtiegen ſey, ſich
Weiſe verändert und modificirt, vermehrt un
neuen Kräften und Thätigkeiten ausgerüſte
dern Formen und Geſtalten ihren Kreisla
beginnen, in dieſem dann aber auch einen
von Bildung und Erreichung nothwendig
Somit wäre dann mit dieſem Kreislaufe
tende, immer höher ſteigende Bildung und
verbunden.

Das zweite allgemeine Daſeynsgeſetz be
gen Weſen, welche ſelbſt kein für ſich beſte
dern nur Theile eines Ganzen ſind. Die
nung der Weſen ſetzt immer einen Geg
Theilweſen ſteht immer ein anderes entgeg
Hier bringt

gebenen Schranken ihr äußerstes erreicht, kann aber bei dieser nicht stille stehen, sondern wird durch das ihr inwohnende Prinzip zu ewiger Bewegung fortgerissen, so wird hier jenes Gesetz der Rückkehr in den Anfang nicht eintreffen, weil es nur für jene Wesen gilt, die ein für sich bestehendes, in sich vollendetes Ganze sind. Die Theilwesen aber, insofern ihnen als Stücken und Theilen eines größern Ganzen kein für sich selbst bestehendes, in sich beschlossenes, vollständiges Daseyn zugeschrieben werden kann, haben sie auch keinen Anfang und Ursprung für sich allein, sondern der erste Grund und Keim ihres Entstehens muß gleichfalls in jenem Ganzen gesucht werden, in dem sie als Theile und Glieder enthalten sind. —

Was wird denn nun hier die Thätigkeit beginnen, die in ihrer Entwicklung den äußersten Grad erreicht hat, und nun weder ruhig beharren, noch in sich selbst und ihren Anfang zurückkehren kann?

Hat die Thätigkeit eines Theilwesens ihre äußerste Gränze erreicht, und findet sie innerhalb ihrer eigenen Schranken keinen Spielraum mehr für ihre weitere Entwicklung, so bleibt ihr nichts anders übrig, als *in das Gegentheil überzuspringen*. Daher sehen wir auch oftmals bei einer einseitigen Richtung eine Kraft oder Thätigkeit ein äußerstes erreichen, und dann plötzlich auf die entgegengesetzte Seite, wie vom Leben zum Tode (oder umgekehrt) übergehen, und nun der entgegengesetzten Richtung folgen.

Dieses zweite Gesetz wirkt eben so allgemein wie das erste, nur daß durch dieses mehr die stille, allmälige, harmonisch fortschreitende Entwicklung und Bildung der Natur und des Geistes begründet wird; in dem zweiten hingegen die Quelle jener großen Revolutionen zu suchen ist, die mit überraschender, allerschütternder Gewalt dem Entwicklungsgange der physischen und moralischen Welt einen plötzlichen Umschwung geben, die ursprüngliche Gestalt der Dinge von Grund aus umkehren und verwandeln, und ganz neue Formen und Zeiten herbeiführen. — Begebenheiten dieser Art zeigt uns die tägliche Erfahrung sowohl als die Geschichte im kleinen wie im großen; im Reiche der

Natur ſowohl wie im Reiche der Wiſſenſchaft und Kunſt, in politiſchen und religiöſen Verfaſſungen, im menſchlichen Körper, wie im geiſtigen Bewußtſeyn. Kurz dieſes Daſeynsgeſetz gilt für die innere und äußere Welt, überall wo einzelne Thätigkeiten oder einſeitige Richtungen ſich offenbaren. —

Im menſchlichen Körper ſind Krankheiten und ihre ſchnellen Uebergänge und Veränderungen hieher zu rechnen.

Die allgemeinen Daſeynsgeſetze, ſo wie überhaupt alle Grundbegriffe und Grundſätze des Denkens ſind hergeleitet worden aus den beiden Ideen der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle, als Urquellen aller Weſen, Erſcheinungen und Begriffe, als höchſter allgemeiner Normen, ſo wie des letzten Endzieles alles Strebens, Denkens und Thuns.

Auf dieſe nun beziehen ſich beſonders noch zwei genetiſche Geſetze, die gleichfalls allgemeinſte Gültigkeit für die Körper ſowohl als für die Geiſterwelt haben — das Geſetz nämlich der Anziehung des Gleichartigen, und das Geſetz der Verknüpfung des Ungleichartigen. Den Urſprung dieſer Geſetze aus jenen beiden Ideen wollen wir näher erörtern.

Man denke ſich, daß ein in der Ausdehnung unendliches, mit ſich ſelbſt durchaus einiges gleichartiges Weſen, welches durch innern Zwieſpalt oder äußere Störung aber in ſich ſelbſt entzweit, getrennt und getheilt worden ſey, ſo werden die abgeſonderten Theile dieſes zerſpaltenen Ganzen, vermöge des nothwendigen Zurückſtrebens aller Dinge zu der urſprünglichen Einheit, ſich wieder zu verbinden, zu vereinigen, den Zwieſpalt und die Trennung aufzuheben ſuchen; aus dieſem Streben nun entwickelt ſich das Grundgeſetz der Anziehung des Gleichartigen. — Es iſt dieſes, obgleich ein allgemeines, dennoch ein abgeleitetes Daſeynsgeſetz, weil darin vorausgeſetzt wird eine vorhergegangene Trennung und Störung des gleichartigen Weſens. Wäre dieſes immer in ſich einig und verbunden geblieben, ſo würde keine Anziehung und Wiedervereinigung nöthig ſeyn.

Auch iſt es ſchon ein mehr zuſammengeſetztes Geſetz, indem die Anziehung des Gleichartigen mit der Abſtoßung des

ungleichartigen nothwendig verbunden, oder ein und daſſelbe iſt, nur in poſitiver oder negativer Hinſicht betrachtet.

Man glaube aber ja nicht, daß hier blos von der phyſiſchen Attractions- und Repulſionskraft die Rede ſey; freilich iſt auch dieſe unter jenen genetiſchen Geſetzen mit einbegriffen und daraus hergeleitet, aber das Geſetz ſelbſt iſt viel allgemeiner, pſychologiſch eben ſo gültig wie phyſikaliſch.

Das vierte genetiſche Geſetz endlich bezieht ſich auf die mendliche Fülle und Mannigfaltigkeit, als die zweite Quelle aller Dinge, Erſcheinungen und Begriffe.

So wie den getheilten und getrennten Weſen des großen Weltganzen nothwendig zukommt das Streben, in ihre urſprüngliche Einheit wieder zurückzukehren, ſo muß auf gleiche Weiſe ihnen beigelegt werden ein Streben, ſich zur höchſten Mannigfaltigkeit und Fülle zu entwickeln.

Aus dieſem Streben geht hervor das Geſetz der Verknüpfung des Ungleichartigen.

Wie das dritte Geſetz in der phyſikaliſchen Welt vorzüglich die Elemente und die elementariſche Thätigkeit betrifft, ſo geht das Geſetz der Verknüpfung des Ungleichartigen auf die organiſche Bildung in der Körperwelt. Ein Weſen iſt um ſo mannigfaltiger, je umfaſſender es iſt, je mehr verſchiedene ungleichartige Theile es in ſich aufnehmen und vereinigen kann.

Das Streben nach Fülle und Mannigfaltigkeit iſt alſo identiſch mit dem Streben, jede mit dem Grundcharakter eines Weſens nur immer vereinbare, höchſt mögliche Summe von Verſchiedenheit ſich anzueignen. Freilich darf dieſe Ungleichartigkeit, die ein Weſen in ſich aufzunehmen ſtrebt, nicht abſolut ſeyn, weil in dieſem Falle ja keine Vereinigung möglich wäre, ſondern es muß eine Ungleichartigkeit in der Gleichartigkeit ſelbſt ſeyn, ungleiche Species in demſelben Genus; ſo wie in der Natur die Geſchlechter ſich entgegengeſetzt ſind, und ſich doch zu verbinden ſuchen, aber nur in derſelben Gattung. Dieſes Ungleichartige im Gleichartigen könnte man das Verwandte nennen und ſonach müßte das Geſetz heißen: das Geſetz der Verknüpfung des Verwandten oder Ungleichartigen.

Ferner heißt es in diesem Gesetze nicht Anziehung, sondern Verknüpfung. Denn wenn es in dem Weltall nichts als Anziehung gäbe, so würde ja alles in Eins sich auflösen und zusammenfließen und alle Mannigfaltigkeit wegfallen.

So wie also die Ungleichartigkeit, von der in diesem Gesetze die Rede ist, nicht blos eine einfache, schlechthin ungleiche Ungleichartigkeit seyn soll, sondern eine ungleichartige im Gleichartigen, so soll auch die Vereinigung zwischen diesen verwandten Wesen nicht eine einfache, unbedingte Verbindung und Verschmelzung, sondern eine bedingte seyn; d. h. eine bloße Verknüpfung, wo die beiden sich verbundenen Wesen nicht absolut in Eins zusammenfließen, sondern auch in der engsten Verbindung noch abgesondert existiren.

Auf dieser Verknüpfung des ungleichartigen Verwandten ruht in der Körperwelt: Leben — Erhaltung — Fortpflanzung — Wachsthum — und Bildung aller organischen Wesen.

Allgemeine Schlußanmerkung zum ersten und zweiten Hauptstücke.

Man unterscheidet gewöhnlich die Vorstellungen in Anschauungen, Begriffe und Ideen. Davon ist zwar schon im ersten Hauptstücke gehandelt worden, allein erst jetzt nach der aufgestellten Lehre von den Kategorien läßt sich ein vollständiges Resultat über diese ganze Eintheilung festsetzen.—

Das Verhältniß der Anschauung zu den Begriffen ist dadurch erklärt worden, daß man zu beweisen suchte, wie alle Vorstellungen zu Begriffen erhoben und ausgebildet werden können, daß also Anschauungen von Begriffen nicht wesentlich verschieden, sondern nur unreife, unentwickelte, ungebildete Begriffe sind.

Das Verhältniß aber der Begriffe und Ideen kann erst jetzt fortgesetzt werden. Es findet hier fast eben dasselbe statt, wie in dem Verhältniß der Anschauungen zu den Begriffen. Alle Begriffe müssen abgeleitet seyn aus den Ideen, und auch auf diese sich wieder zurückführen lassen; so wie also alle Anschauungen zu Begriffen gebildet werden sollen, so sollen auch

alle Begriffe aus den Ideen hergeleitet und zu dieſen zurückgeführt und erhoben werden.

Es iſt ſchon gezeigt worden, wie ſelbſt die abſtracten Begriffe aus den Ideen herkommen. Nun kann man freilich dieſe abſtracten Begriffe denken, ohne eben dieſe Herleitung aus den Ideen mitzudenken, und ſo ſind dann freilich im menſchlichen Denken Begriffe möglich, die nicht Ideen ſind. Allein denkt man ſich die Begriffe in vollſtändigem Zuſammenhange, ſo zeigt ſich ihre Herleitung aus den Ideen und ſie ſelbſt erſcheinen nur als abgeleitete Ideen. Nach dieſer gründlich umfaſſenden vollſtändigen Anſicht werden alſo die Begriffe in Ideen verwandelt, oder ſollen doch darin umgeſchaffen werden. —

Sind nun auf dieſe Weiſe alle Begriffe des Menſchen in Ideen umgebildet, ſo iſt die Menge der Ideen unbeſtimmbar. Dieſes ſtreitet aber keineswegs mit der frühern Annahme, daß es nur zwei Ideen gebe; denn dieſe beiden bleiben denn doch die Urquellen aller Begriffe, alle werden aus ihnen hergeleitet und eben durch dieſe Herleitung und Beziehung erſt zu Ideen erhoben. —

Drittes Hauptſtück.

Syllogiſtik.

Nachdem im erſten und zweiten Hauptſtücke das Weſen der Begriffe und Vorſtellungen überhaupt erörtert und auch diejenigen allgemeinen Grundbegriffe und Grundgeſetze aufgeſtellt worden ſind, wodurch es allein gelingen kann, die geſammte Maſſe menſchlicher Vorſtellungen und Begriffe in einem Syſtem zuſammenzufaſſen und anzuordnen, ſo beſchäftigen wir uns im gegenwärtigen Hauptſtücke mit der Verbindung und Verknüpfung

der Begriffe selbst und den Regeln dieser Verbindung und Verknüpfung.

Es handelt dieses Hauptstück also von den Urtheilen, vorzüglich aber von den mittelbaren und unmittelbaren Schlüssen jeder Art als den verschiedenen Verknüpfungsweisen der Begriffe.

In dem vollständigen Schlusse ist die Gedankenfolge regelmäßig und absichtlich bestimmt durch den Verstand des Menschen, sie ist ein Werk der freien Aufmerksamkeit und Ueberlegung.

Allein außer dieser künstlich geordneten, regelmäßig verknüpften Gedankenfolge gibt es noch eine natürliche, welche statt findet, wenn wir nicht selbst mit Absicht und Wahl den Gang unserer Vorstellungen beherrschen und bestimmen, sondern uns vielmehr unthätig dem natürlichen Flusse der Gedanken überlassen und dieser sich ohne unser Zuthun ergießt.

Jene natürliche Gedankenfolge vertritt bei den meisten Menschen, und in vielen Fällen bei allen, die Stelle der künstlichen Begriffsverbindungen. — Die meisten Menschen werden von diesem Gedankenstrome unwillkürlich fortgezogen, ohne zu jenem Punkte von Besonnenheit sich zu sammeln, sich zu jenem Grade von freiwirkender Kraft und Selbstbeherrschung zu erheben, der erfordert wird, um seine Vorstellung mit Willkür und Absicht, nach einem regelmäßig bestimmten Plane, künstlich zu ordnen.

Selbst bei jenen, die diese Stärke und Gewandtheit der Denkkraft besitzen, findet dennoch in sehr vielen Fällen blos die natürliche Gedankenfolge statt.

1. Wo die Aufmerksamkeit überhaupt weniger gespannt und in Thätigkeit ist, weil es denn doch unmöglich statt finden kann, daß sie immer in der nämlichen Anstrengung verharre, und auch jene ruhige Klarheit und einige Kraft der Selbstbetrachtung, die zur willkürlichen Anordnung des Denkens erfordert wird, auf die mannigfaltigste Weise gestört, getrübt und nach tausend Richtungen hin verstreut wird.

2. In denjenigen Fällen, wo Krankheiten, Leidenschaften,

oder andere außerordentliche Zufälle der Denkkraft ihre Herrschaft rauben, und dann wieder die natürliche Gedankenfolge an die Stelle der mit Wahl und Absicht geordneten Begriffsverbindung tritt.

Der Syllogismus, oder die mit Wahl und Absicht künstlich und regelmäßig geordnete Gedankenfolge ist also dem Menschen nicht natürlich, sie entwickelt sich nicht ohne unser Zuthun aus der Natur unserer Denkkraft, sondern ist eine Kunst, die durch Uebung erworben wird, eine Vollkommenheit, zu der man sich bilden muß.

Da also die natürliche Gedankenfolge die allgemeine und die früher vorangehende ist, so muß der Lehre von der künstlichen Begriffsverbindung vorhergehen eine kurze Erörterung der blos natürlichen Gedankenfolge, die bei allen den Anfang macht und die herrschende ist, so lange der Mensch noch nicht zu dem Grade der Stärke und Geistesübung sich erhoben hat, der erfordert wird, um den Gang und die Thätigkeit unsrer Kräfte zu bestimmen, zu ordnen und uns nicht von ihnen beherrschen zu lassen.

Von der natürlichen Gedankenfolge.

Diese Lehre ward sonst wohl in der Psychologie unter dem Namen Ideenassociation abgehandelt.

Es ist schon hinlänglich erinnert worden, daß die ontologischen und genetischen Gesetze nicht nur auf die Natur, sondern auch auf die innere, geistige Welt oder auf das Bewußtseyn, die Vorstellungskraft anwendbar sind.

Diesen Gesetzen muß das Vorstellungsvermögen und das Bewußtseyn auch alsdann folgen, wenn wir es, gleichsam als müßige Zuschauer, ohne absichtliche, willkürliche Unter-

brechung seinem natürlichen Laufe überlassen. Hier wird schon die allgemeinste Erfahrung uns zeigen, wie in diesem blos natürlichen Gange der Vorstellungen eine gewisse Regel und Gesetzmäßigkeit ohne unser Zuthun sich einfindet; das haben alle, die sich die Mühe gaben sich selbst zu beobachten, leicht wahrgenommen und nie leugnen können.

Die eigentliche Beschaffenheit aber und den innern wesentlichen Grund dieser Gesetzmäßigkeit, die auch in der natürlichen Gedankenfolge sich so deutlich offenbaret, mit Gewißheit anzugeben und zu erklären, dazu wird eine höhere philosophische Ansicht erfordert.

Das erste, was wir wahrnehmen, ist, daß die Vorstellungen und Gedanken sich in unserm Gedächtnisse verknüpfen durch das Zusammenseyn in Zeit und Raum und durch die äußere Gleichheit und Aehnlichkeit. Durch diese natürliche Verknüpfung wird das Gedächtniß begründet, und sie ist eigentlich das was man Ideenassociation nennt. Man glaube aber ja nicht, daß die Folge unserer Gedanken durch die angegebenen Gesetze der Gleichzeitigkeit, des Zusammenseyns im Raume und die äußere Aehnlichkeit unabänderlich bestimmt werde. In diesem Falle würde der Mensch nur eine Denkmaschine seyn, wo die Vorstellungen, unabhängig von aller Selbstbestimmung, nach nothwendigen Gesetzen sich entwickelten und folgten.

Diese allgemeinen Gesetze, welche die menschliche Denkkraft bei der natürlichen Verbindung der Vorstellungen befolgt, sind gar nicht so einfach, wie man wohl glauben möchte. Es sind ihrer mehrere und von sehr zusammengesetzter Art. Dabei bleibt auch noch der Freiheit und willkürlichen Selbstbestimmung des Menschen ein großer Spielraum offen. Dieses alles wollen wir nun so gründlich als möglich zu entwickeln suchen.

Die nun erwähnten Gesetze der äußern Aehnlichkeit, der Gleichzeitigkeit und des Zusammenhanges im Raume gründen sich sämmtlich auf die besondere Beschaffenheit der menschlichen Sinnlichkeit und Vernunft. — Sinnlichkeit heißt die an körperliches Daseyn und an die Vorstellung der Substanz gefesselte Denkkraft. — Vernunft heißt der Verstand, insofern

r leidet und der Sinnlichkeit unterworfen ist, und den Begriff er Substanz annimmt.

Alle jene drei Gesetze der Ideenassociation beruhen auf dem Begriffe der Substanz, der aus der beharrlichen Trägheit und Beschränktheit der menschlichen Denkkraft sich natürlich entwickelt.

Die geistige Kraft und Thätigkeit in ihrem freien Wirken und Handeln, durch die körperliche Starrheit überall beschränkt und gebunden, in ihrer Entwicklung durch Hindernisse mancherlei Art gehemmt und gestört, ist selbst beharrlich und träge geworden; daher entspringt jenes allgemeine Grundgesetz des Denkens und Vorstellens, daß wir allen beweglichen Erscheinungen eine ruhende, unbewegliche Unterlage zum Grunde legen, dies ist der Begriff der Substanz, der aber ein Product unserer eigenthümlichen Vorstellungsart, unser eigenes Gedicht und Hirngespinnst ist, keineswegs aber in den Dingen selbst von uns wahrgenommen und erkannt wird.

Je mehr nun die sinnlichen Erscheinungen nicht etwa durch eine innere wesentliche Gleichheit, sondern blos durch eine äußere oft sehr zufällige Aehnlichkeit verbunden und eins zu seyn scheinen, jemehr schreiben wir alle diese Erscheinungen einer und derselben Substanz zu, gründen sie auf eine und dieselbe gleich erdichtete Unterlage.

Die innere wesentliche Gleichheit wird allein durch den Verstand erkannt, die Sinnlichkeit begnügt sich mit der Auffassung äußerer zufälliger Aehnlichkeiten. Ob wir nun eine Mehrheit von beweglichen Erscheinungen einer einzigen Substanz zuschreiben, oder unter mehrere vertheilen, ändert im Ganzen gar nichts; im Grunde ist es doch immer nur ein und derselbe Begriff der Substanz, welchen wir zu allen Erscheinungen ohne Ausnahme hinzudenken; es ist überall jene leere, von uns erdichtete Unterlage, die wir als beharrlichen Träger der Erscheinungen annehmen, so daß in dieser Hinsicht diejenigen allerdings Recht haben, welche behaupten, es gebe nur Eine Substanz. Mit Grund leugnen sie die Mehrheit der Substanzen, allein sie selbst sind in einem ähnlichen Irrthum befangen,

wenn ſie nicht den Begriff der Subſtanz überhaupt als einen zwar höchſt allgemeinen ſubjectiven vermeidlichen, aber dabei inhaltsleeren und nichtigen, einzig aus der Beſchränkung unſeres Vorſtellungsvermögens entſpringenden Wahnbegriff verwerfen.

Dieſe Beſchränktheit und Trägheit des Menſchen begnügt überall die Fülle und Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen durch jenen gehaltloſen Begriff, der blos dazu dient, dem ermüdeten Anſchauungsvermögen Ruhe zu verſchaffen, und der, ehe noch die wahre Einheit und Ordnung der Erſcheinungen durch den erkennenden Verſtand vollendet worden, eine blos äußere und zufällige Ordnung und Einheit an die Stelle der innern, wahren und weſentlichen ſetzt.

Wenn nun alle die Vorſtellungen und Erſcheinungen, die wir in derſelben Zeit und an demſelben Orte wahrnehmen, ſich in unſerm Gedächtniſſe verknüpfen, ſo rührt das daher, weil wir dieſen abgeſonderten Theil der Zeit und des Raums als Subſtanz denken, den uns angebornen Wahnbegriff, die uns eigenthümliche beſchränkte Vorſtellungsart in jenen Theil der Zeit und des Raums hineintragen; dadurch werden nun alle Vorſtellungen und Erſcheinungen derſelben Zeit und deſſelben Raumes gleichſam zu Eigenſchaften einer und derſelben Subſtanz, und ſomit verknüpft; daſſelbe gilt auch von der äußern Aehnlichkeit.

Dieſe Geſetze der Ideenaſſociation betreffen nur zwei Vermögen der menſchlichen Vorſtellungskraft, und zwar jene, die zu den untergeordneten, niedern gehören, die Sinnlichkeit nämlich und die Vernunft; ſollte es aber nun nicht noch beſondere Geſetze der natürlichen Gedankenfolge auch für andere Vermögen des menſchlichen Bewußtſeyns geben? Dieſes läßt ſich um ſo weniger bezweifeln, als es überhaupt gewiß iſt, daß die ontologiſchen und genetiſchen Geſetze auch für das Bewußtſeyn gelten müſſen, wenn gleich ihre Gültigkeit für das Bewußtſeyn, d. h. die Anwendung der allgemeinſten Geſetze auf ein beſonderes Gebiet noch einer nähern Beſtimmung und Unterſuchung bedarf.

Man wird zuvörderst eingestehen müssen, daß die Einbildungskraft in ihrem freien, kühnen Gange gar nicht allein jenen Vorstellungsgesetzen der Sinnlichkeit und der Vernunft folge, nämlich den Gesetzen der Gleichzeitigkeit, des Zusammenseyns im Raume und der äußern Aehnlichkeit, sondern daß sie in ihrem hochstrebenden, fesselosen Fluge sich weit über die engen Schranken der Zeit und der gemeinen Wirklichkeit in Ideale und in die Unendlichkeit erheben kann.

Aber demungeachtet wird man doch nicht behaupten dürfen, daß die Einbildungskraft durchaus an keine Gesetze gebunden und absolut regellos sey. Denn selbst in dieser anscheinenden Regellosigkeit offenbart sich soviel gleichförmiges, daß man gezwungen ist, auch hier eine innere Gesetzmäßigkeit anzunehmen.

Dasjenige unter den ontologischen und genetischen Gesetzen, welches mit diesem scheinbar regellosen und doch regelmäßigen Gange der Einbildungskraft vollkommen übereinstimmt, ist vorzüglich das *des Ueberspringens in das Gegentheil.*

Die Einbildungskraft ist gerade dasjenige Vermögen der menschlichen Seele, welches jede einseitige Theilvorstellung und Ansicht bis auf die äußerste und schärfste Höhe treibt, und wenn dies nicht weiter verfolgt werden kann, dann gerade in das Gegentheil überspringt. — Wenn man daher von dem Springen der Einbildungskraft redet, so ist dies ganz eigentlich und nicht blos als Bild zu verstehen.

Das Gesetz *der Anziehung des Gleichartigen* ist für das Gefühlvermögen hauptsächlich geltend, eine Behauptung, die beinahe keiner Erklärung bedarf, sondern in der Erfahrung durch Selbstbeobachtung leicht wahrgenommen werden kann. — In der Seele des traurig Gestimmten werden leicht finstere, trübe, melancholische Vorstellungen und Gedanken erzeugt; das Gemüth des Fröhlichen hängt nur an erfreulichen, lachenden, heitern Bildern, und so erweckt auch jedes andere bestimmte, wenn gleich nicht so einfache, sondern mehr gemischte Gefühl die ihm verwandten Vorstellungen. Zu bemerken ist

hierbei, daß diese Gleichartigkeit der Gefühle und Vorstellungen nicht eine blos äußere, zufällige Aehnlichkeit ist, sondern eine innere wesentliche Verwandtschaft und Gleichartigkeit.

Die beiden übrigen ontologischen und genetischen Gesetze: das Gesetz des Kreislaufs oder der Rückkehr zu dem Ursprung und das Gesetz der Verknüpfung des Verwandten aber Ungleichartigen, sind anwendbar auf die Folge und Verbindung der Vorstellungen des Verstandes. —

Die Denkkraft des Menschen bewegt sich in einem ewigen Kreislaufe: etwas begreifen und verstehen heißt nichts anderes, als auf den Ursprung desselben zurück gehen. Die Erzeugung und Bildung der Gedanken und Begriffe aber geht gerade so von statten, wie jene der organischen Wesen, nämlich durch mannigfaltige Verknüpfung des Ungleichartigen, aber doch Verwandten, durch Aneignung und Aufnahme des Fremden in das eigne Wesen; durch Verwandlung der Gestalten, durch Uebergang aus einer Form in die andere.

Freilich gehören diese zuletzt erwähnten Gesetze nicht ganz mehr zu der natürlichen Gedankenfolge, denn das Zurückgehen des Verstandes auf das Ursprüngliche, die Bildung der Begriffe durch Aneignung des Fremdartigen und Verwandlung des Eignen ist nicht mehr blos ein Naturerfolg, wobei wir uns ganz leidend verhalten; die künstliche, durch Wohl und Absicht bestimmte Gedankenfolge beruht nur auf jenen Gesetzen, die indessen so sehr in der natürlichen Anlage unseres Vorstellungsvermögens gegründet und mit dieser verwebt sind, daß man sie auch ohne Absicht und Willkür, wenn gleich nur unvollkommen, befolgt; mit vollkommenem Bewußtseyn und ganz regel- und planmäßig werden sie nur in der durch Absicht und Willkür bestimmten und geleiteten künstlichen Gedankenfolge befolgt und angewandt.

Die künstliche, freie und die natürliche nothwendige Gedankenfolge sind in der Wirklichkeit nicht so ganz getrennt, wie im Begriffe; es gibt hier mancherlei Stufen und Uebergänge.

ch der wiſſenſchaftliche Denker, der durch vollendete Bildung
er Geiſtesthätigkeiten ſich zu dem höchſten Grade von Frei-
t und Selbſtherrſchaft erhoben hat, wird nicht immer das
mliche Maaß von Aufmerkſamkeit und Beſinnung in ſich er-
lten, die Selbſtbeobachtung ununterbrochen fortſetzen, und in
icher Anſtrengung auf ſich und ſein Denken beharrlich richten
nen, ſondern in vielen Fällen ſich blos dem Strome der na-
rlichen Gedankenfolge überlaſſen. So wie auf der andern
eite auch der rohe Naturmenſch, deſſen Geiſteskräfte noch auf
r niedrigſten Stufe der Entwicklung ſtehen, dennoch keine
oße Denkmaſchine iſt, ſondern auch bei ihm in den Geſetzen,
e ſein Verſtand befolgt, die Anlage zur Freiheit und Bildung
verkennbar hervorleuchtet.

Betrachten wir jetzt den Einfluß der Nothwendigkeit und
e Macht der Freiheit auf dieſe Geſetze des Bewußtſeyns und
r natürlichen Gedankenfolge.

Bei den für die Vernunft und Sinnlichkeit geltenden Ge-
ßen, nämlich der Gedankenfolge nach der äußern Aehnlichkeit
d dem Zuſammenſeyn im Raume, verhält ſich der Geiſt des
enſchen zwar leidend, und iſt in Beziehung auf die Außen-
elt dem Begriffe des beharrlichen Dinges unterworfen; —
noch hat auf dieſe Geſetze auch die Willkür einigen Ein-
ß. Wir können die Verknüpfung der Vorſtellungen nach der
ßern Aehnlichkeit, der Gleichzeitigkeit und des Zuſammenſeyns
Raume ſelbſt einigermaßen beſtimmen und feſtſetzen, ja die
s willkürliche Verknüpfung zweier Vorſtellungen iſt hinrei-
end, daß dieſe im Gedächtniſſe verknüpft bleiben. Dieſes be-
ründet nun die Merkmale, die Zeichen, und inwiefern die
prache nur ein Syſtem von Zeichen iſt, auch die Sprache
d ihre Erlernung.

Das Geſetz, wonach die Gefühle ſich richten, erfolgt ganz
othwendig und ohne unſer Zuthun. Es iſt nicht freie Wahl und
bſicht, die in dem Traurigen ꝛc. ꝛc. alle jene Vorſtellungen er-
ugt, die zu ſeiner leidenſchaftlichen Stimmung paſſen und
eſe unterhalten und rühren, ſondern ſie ſtrömen ihm unwill-
rlich zu, er wird gewaltſam von ihnen fortgeriſſen, und

verliert in dem wilden Strudel, der ihn umhertreibt, jede Besonnenheit und Kraft der Selbstbestimmung. —

Das Gesetz also, welches für das Gefühlsvermögen gültend ist, ist ein nothwendiges Gesetz. Die Freiheit hat hier keine positive Macht, sondern nur den negativen Einfluß, daß sie die Nothwendigkeit des Gesetzes zu beschränken und zum Theile aufzuheben sucht. So ist, wie schon gesagt, das Zuströmen trüber, melancholischer Vorstellungen in die Seele des traurig Gestimmten ein nothwendiger Erfolg, bei dem die Willkür nur den Versuch machen kann, den Andrang jener Vorstellungen so viel als möglich zu beschränken. Die Macht der Freiheit ist also hier blos negativ. In Rücksicht auf die Einbildungskraft ist das aufgestellte Gesetz gleichfalls nothwendig, daß diese, wenn sie einen Gedanken, eine Ansicht bis auf das äußerste getrieben hat, in das gerade Gegentheil überspringt. Aber auch hier offenbart sich der Einfluß der Freiheit, insofern diese Thätigkeit der Einbildungskraft und ihr schnelleres Fortschreiten und Vollenden von dem Maaße der Geisteskraft und Bildung überhaupt abhängt, wie denn die Einbildungskraft dasjenige Vermögen ist, welches in den verschiedensten Graden von Stärke und Schwäche angetroffen wird; wo die Geisteskraft überhaupt sich in Fülle und Reichthum entwickelt, wird auch der Einbildungskraft die Macht nicht fehlen, sich mit raschem, kühnen Fluge auf die höchste Höhe der Gedanken zu erheben, und dann plötzlich auf das Entgegengesetzte überzuspringen. Wo aber die Summe der geistigen Vermögen im Ganzen sehr beschränkt ist, wird auch die Einbildungskraft nur untergeordnet erscheinen, und weder das Gesetz, das sie befolgt, noch die Erscheinungen, die durch dasselbe veranlaßt werden, auffallend hervorstehn, ja kaum dem Beobachter bemerkbar seyn.

Die Gesetze, welche der Verstand bei der Bildung und Anordnung der Begriffe befolgt, wenn er theils durch Zurückweisung des Fremdartigen und Verwandlung des Eigenen immer neue Begriffe erzeugt, theils die gesammte Mannigfaltigkeit der Begriffe in dem mit einem stäten Fortschreiten verbundenen

Kreislaufe zu einem Systeme verbindet und vollendet, diese Gesetze sind mit der Freiheit sehr gut vereinbar, denn Freiheit und Verstand sind eigentlich eins und dasselbe.

Nur wird in der Ausübung dieser Freiheit und der Befolgung der Verstandesgesetze ein sehr verschiedener Grad von Kraft, Kunst und Bildung angetroffen. — Auch bei dem rohesten, unthätigsten Menschen, der einzig den äußern, sinnlichen Eindrücken und Empfindungen und der natürlichen Gedankenfolge hingegeben, von innerer Selbstanschauung und Beobachtung wenig Ahnung hat, ist die Anlage zur Freiheit unverkennbar und so zeigen sich auch in seiner Gedankenfolge Spuren von einer freilich halbbewußtlosen, unwillkürlichen Befolgung jener Verstandesgesetze. — Aber auch in dem Leben des eigentlich philosophischen Denkers, bei dem durch die vielseitigste, vollendetste geistige Bildung der Verstand zur überwiegendsten geistigen Herrschaft durchgedrungen und die Kraft und Kunst der Selbstbeherrschung und Beobachtung den höchsten Grad erreicht hat, werden sich Augenblicke und Verhältnisse genug finden, wo jene ächte, klare Selbstanschauung, jene freiwirkende und bestimmende Thätigkeit des Geistes entweder durch äußere Eindrücke, oder auch durch innere Unaufmerksamkeit, Zerstreuung oder Ermüdung geschwächt, getrübt und gestört wird, und auch er also jene Verstandesgesetze nur auf eine vollkommene Weise befolgt und ausführt.

Die Freiheit in Rücksicht der Verstandesgesetze ist also unbestimmbar vieler Gradationen fähig, auch der rohe Naturmensch zeigt Spuren von freiem, absichtlichem Verstandesgebrauch, und auch der freieste und gebildetste Mensch, ja der vollendete Denker hat nachläßige Augenblicke, in denen er sich nicht höher erhebt, wie jener.

Vorläufige Erörterung von der künstlichen Anordnung der Begriffe.

Die künstliche Anordnung der Vorstellungen nach Absicht und Wahl betrifft vorzüglich nur die Begriffe als solche; —

die Anſchauungen, ehe ſie zu Begriffen verarbeitet werden, ſind noch viel zu roh, verworren und unbeſtimmt zu dieſem Zwecke; denn nur das kann auf eine beſtimmte Weiſe mit einem andern verknüpft und in Verhältniß geſetzt werden, was ſchon an und für ſich ſelbſt hinreichend beſtimmt und vollendet iſt. Anſchauungen und Vorſtellungen können zwar zu Begriffen werden, ſind es aber an ſich noch nicht.

Die künſtliche Anordnung der Vorſtellungen betrifft ſonach nur die Begriffe.

Aber auch blos die Begriffe und nicht die Ideen als ſolche.

Nur dasjenige, was getrennt, abgeſondert und getheilt iſt auf eine beſtimmte Weiſe, kann auch auf eine beſtimmte Weiſe wieder verknüpft, verſchmolzen und verbunden werden. In den Ideen aber iſt alles Eins. — In die beiden höchſten Urideen, die auf das innigſte verbunden ſind, löſen zuletzt alle Begriffe ſich auf. —

Nun iſt aber gemäß der früher vorgetragenen Theorie des Begriffes Anſchauung, Begriff und Idee nicht abſolut und total, ſondern nur dem Grade nach unterſchieden. Die Anſchauung ſteht auf der niedrigſten Stufe; ſie iſt ein verworrener, unbeſtimmter, eingebildeter Begriff, ſo wie der Begriff in ſeiner höchſten Vollendung in Idee ſich auflöſt.

Wenn alſo geſagt wurde, daß die künſtliche Anordnung der Vorſtellungen vorzüglich die Begriffe betreffe, ſo wird damit gar nicht die Möglichkeit geleugnet, einen Begriff auf eine Anſchauung beziehen und mit derſelben verbinden zu können. Anſchauung und Idee ſind gleichſam die beiden Gränzpunkte der Begriffsverbindung; die eigentliche Sphäre aber der künſtlichen Gedankenfolge ſind die Begriffe.

Die Verbindung übrigens zwiſchen Begriff und Anſchauung, und Begriff und Idee iſt das Urtheil im ſtrengern Sinne, inſofern das Urtheil unterſchieden iſt vom Satze. Der Satz hingegen iſt eine Verbindung zweier oder mehrerer Begriffe.

Dem Geſetze des ſtäten Fortſchreitens, welches die Den-

kraft in ihrem Kreislaufe befolgt, gemäß iſt die Verbindung der Begriffe von unbeſtimmter Ausdehnung, kann immer fortgeſetzt und erweitert werden, indem man ohne Ziel und Ende Begriffe und Sätze verbindet und aneinander reiht.

Die Verbindung mehrerer Sätze und Urtheile heißt ein Schluß, ein Syllogismus.

Von ſolchen Sätzen und Urtheilen laſſen ſich wieder ins unbeſtimmte fortlaufende Reihen neuer Verbindungen zuſammenſetzen, nur daß die Denkkraft ſich nicht ganz ins Unendliche verliert, ſondern gemäß dem Geſetze des Kreislaufes eine gewiſſe Sphäre durchläuft und wenn dieſe zurückgelegt und vollendet worden, wieder zu dem Princip, von dem ſie ausging, zurückkehrt, und ein geſchloſſenes Ganze von Begriffen, Sätzen, Urtheilen, Schlüſſen und Schlußreihen, oder ein System bildet.

Die beiden Geſetze der Gedankenfolge, welche vorzüglich für den Verſtand gelten, nämlich das Geſetz des ſtäts fortſchreitenden Kreislaufes im Denken und das Geſetz der Bildung der Begriffe durch Aneignung des Fremdartigen und Verwandlung des Eigenen, gelten auch für die Begriffsverbindungen, in Sätzen, Urtheilen und Schlüſſen, ſie betreffen das Ganze der Erkenntniß, den organiſchen Zuſammenhang und Gliederbau, wodurch die geſammte Maſſe der Begriffe zu einem umfaſſenden Syſteme verbunden und geordnet wird.

Bevor wir aber unſere Unterſuchung bis zu ihnen erheben, wird es nöthig ſeyn, auch das Mechaniſche der Begriffsverbindung im einzelnen und kleinen genauer zu erörtern, wie nämlich und nach welchen Regeln und Geſetzen mehrere Begriffe im einfachen Satze, im Urtheile oder Schluſſe verknüpft werden. Hat man erſt dieſen Mechanismus des Denkens in allen ſeinen einzelnen Zweigen und Theilen betrachtet, dann wird es auch möglich und thunlich ſeyn, zu der Unterſuchung der höchſten, das ganze Syſtem der Erkenntniß betreffenden Geſetze fortzuſchreiten. —

Vom Satze.

Der Satz (propositio) ist die Verbindung zweier oder mehrerer Begriffe. — Wir betrachten nun erstens die Theile des Satzes. — Der Satz enthält: Subject, Prädicat und Copula. — Subject ist derjenige Begriff, dem der andere beigelegt wird. Prädicat der beigelegte Begriff. — Copula das Verhältniß des Prädicats zum Subjecte. — Zweitens das Verhältniß des Subjects und Prädicats im Satze, in Rücksicht auf die Qualität dieses Verhältnisses. Das Verhältniß des Prädicats zum Subjecte ist entweder das der Einerleiheit, der Gleichheit, oder der Verschiedenheit; ferner der Verknüpfung oder der Trennung, und zwar der gänzlichen und unbestimmten, oder der bedingten, beschränkten Einerleiheit und Verknüpfung. Drittens. Das Verhältniß des Satzes in Rücksicht auf die Quantität. Das quantitative Verhältniß der Sätze in Rücksicht auf ihre größere und geringere Ausdehnung und Gültigkeit. In dieser Rücksicht werden die Sätze genannt enunciationes modales in Rücksicht auf die verschiedenen modos und modificationes der Ausdehnung und Gültigkeit der Sätze.

Die Hauptfächer für die Eintheilung der Sätze von diesem Standpunkte aus sind: der Begriff des Nothwendigen und des Zufälligen, des Möglichen und des Unmöglichen.

Beispiele:

A ist gleich B. Dies ist ein einfacher kategorischer Satz. Kategorisch heißt ein Satz, wo das Prädicat mit dem Subjecte ohne weitere Bedingung schlechthin verbunden wird. Folgende Sätze aber sind im Gegensatze des einfachen kategorischen Satzes bedingte oder näher bestimmte (modale) Sätze: a muß nothwendig immer gleich b seyn, nach dem modus: necesse est. — Es trifft sich, daß a gleich b ist: nach dem modus: contingit. — a kann gleich b seyn: nach dem modus: possibile est.

Viertens. Die Arten der Sätze. Sie sind entwe- jenerelle oder specielle, allgemeine oder besondere; negative positive, verneinende oder bejahende.

Anmerkung. Die speciellen Urtheile, nämlich diejenigen, die nicht blos relativ speciell sind, in Vergleichung gegen andere allgemeinere, sondern die an und für sich betrachtet speciell sind, indem das Herabsteigen ins Besondere darin seine äußersten Gränzen erreicht hat. — Diese an und für sich speciellen Sätze sind eigentlich dasjenige, was wir Urtheile im engern Sinne des Worts nennen, da uns nämlich ein Satz bedeutet die Verbindung zwischen zwei Begriffen, ein Urtheil aber die Verbindung eines Begriffs mit einer Anschauung oder mit einer Idee.

Es gibt aber zwischen den oben genannten Hauptarten gegengesetzter Sätze noch andere Mittelgattungen, die zugleich rell und speciell, negativ und positiv sind, und auf irgend Weise zwischen jenen vier Hauptgattungen in der Mitte n. In Rücksicht auf jene Haupt- und diese Mittelgattungen en die Sätze eingetheilt in einfache und zusammengesetzte, propositiones simplices und compositae). Die lices sind die vier Hauptgattungen, die Mittelgattungen sind ompositae. In der Mitte zwischen den positiven und negati- Sätzen stehen erstens die disjunctiven (propositio- disjunctivae), welche zwei entgegengesetzte Fälle, wo- einer den andern aufhebt, problematisch aufstellen, z. B. entweder b oder c; Cajus hat entweder zu dieser Hand- Recht gehabt oder nicht.

Zweitens. Die hypothetischen Sätze (propositio- conditionatae). Diese sind bejahend, positiv, aber unter einer gewissen Bedingung, nämlich der Voraussetzung Gültigkeit einer Hypothese. Ist diese falsch, oder wird die ngung nicht erfüllt, so fällt auch der Satz selbst weg und negativ.

Drittens. Diejenigen Sätze, welche in der lateinischen heißen propositiones infinitae, welches negative e sind, insofern nur Negation darin enthalten ist. — Die

Negation ist hier aber nicht mit der Copula, sondern entweder mit dem Subject oder Prädicat verbunden, z. B. die Seele ist unsterblich. Oder die Unsterblichkeit der Seele ist ein Gut. Man kann diese Sätze nicht ganz zu den negativen rechnen, auch haben einige Logiker sie definirt als positive Sätze in negativer Form. Sie gehören zu den positiven Sätzen, insofern darin etwas bejaht wird. Sie haben aber doch einen negativen Charakter, insofern entweder das Subject oder das Prädicat nur ein negativ bestimmter Begriff ist.

Noch andere dieser Mittelgattungen von Sätzen stehen in der Mitte zwischen den generellen und speciellen, z. B. die propositio exclusiva, oder die exclusiven oder restrictiven, limitativen Sätze, z. B. etliche Menschen sind ohne Wißbegier. In diesem Satze und überhaupt in allen Mittelgattungen sind eigentlich mehrere Sätze vereinigt. Daher nennt man sie auch propositiones exponibiles, solche, die aufgelöst und in mehrere Sätze zerlegt werden können. Der Satz: etliche Menschen sind ohne Wißbegier, enthält eigentlich zwei Sätze: 1. den Satz: mehrere Menschen haben keine Wißbegier. 2. den Satz, welcher unbestimmt gelassen wird, ob nämlich alle Menschen sie haben oder nicht haben.

Ferner gehört auch hieher der copulative Satz, wo entweder zwei oder mehrere Subjecte verbunden sind oder zwei oder mehrere Prädicate, z. B. Petrus und Paulus sind Apostel. — Kenntnisse sind nützlich und an sich schön. — Auch in diesem Satze ist meistens das generelle mit dem speciellen verbunden, indem die mehrern Subjecte oder Prädicate sich doch auf irgend eine Weise als Species in ein höheres Genus müssen vereinigen lassen, wenn gleich diese Specification (Ableitung der Species aus dem Genus) nicht vollständig angegeben ist, denn sonst könnten sie ja gar nicht verbunden seyn.

Der comparative Satz, (propositio comparativa) z. B. die Tugend ist ein größeres Gut als der Ruhm. Auch diese Sätze gehören zu der Mittelgattung zwischen generellen und speciellen. Generell sind sie, insofern das Prädicat ohne die Comparation ein abstracter und allgemeiner Begriff ist; speciell,

insofern zu diesem abstracten Prädicate eine specielle Bestimmung des Grades hinzugefügt ist.

Der exceptive Satz, der also insofern ein vollkommen comparativer Satz ist, z. B. alle Apostel außer dem Judas sind seelig worden. Dieser Satz enthält zwei Sätze, 1. einen positiven: die Apostel sind seelig; 2. einen speciellen negativen: Judas ist nicht seelig.

1. Schlußanmerkung.

Der Mechanismus des Satzes ist durch das bisherige hinlänglich bestimmt, es ist nun noch übrig in Rücksicht auf die früher vorgetragene Theorie der Begriffe den Unterschied zu bemerken zwischen dem eigentlich philosophischen und blos praktischen Satze, und die Theorie des Satzes zu vergleichen mit der Theorie des Begriffes.

So lange die Gränzen des Begriffes noch nicht bestimmt sind, ist der Satz etwas sehr willkürliches. — Der Satz z. B. lautet: A=B; wenn aber A+B nur einen Begriff ausmachen, Subject und Prädicat aber zum Begriffe wesentlich zusammen gehören, dann ist A=B nur ein scheinbarer, kein wahrer Satz; weil dieser nur durch die Verbindung zweier Begriffe entstehen kann, welches nicht statt findet, wenn Subject und Prädicat ohnehin schon zu einem Begriffe wesentlich zusammen gehören.

Wir müssen hier aus der Theorie der Begriffe in Erinnerung bringen, daß jede Vorstellung durch vollständige Bestimmung zu einem Begriffe ausgebildet und vollendet werden kann, welche vollständige Bestimmung indessen bei den meisten sogenannten Begriffen noch nicht erreicht ist, bei denen im Gegentheile noch eine große Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit statt findet. Aus solchen mangelhaften Begriffen nun kann man wohl praktisch gültige Sätze bilden, indem zum praktischen Gebrauch, wie schon mehrmal bemerkt worden, schon ein einziges Unterscheidungsmerkmal hinreichend ist, philosophische Genauigkeit und Vollständigkeit aber gar nicht erfordert wird.

Philosophische Sätze aber oder Begriffsverbindungen können auch nur aus philosophischen, d. h. aus genau und gründlich bestimmten und vollendeten Begriffen hergeleitet werden.

Der philoſophiſch vollendete Begriff, der, wie ſchon früher aufgeſtellt worden, immer conſtituirt, d. h. als ein Ganzes in beſtimmte Glieder und Theile geordnet ſeyn muß, enthält eben darum mehrere Sätze der erſten und niedern Art in ſeinem Umfange. Er enthält ein Ganzes von beſtimmten Theilen; das Verhältniß dieſer Theile, wenn es gedacht wird, iſt immer ein wahrer Satz, und ſolcher Sätze, die nur Ein Merkmal beſtimmen, werden gar viele erfordert, um einem einzigen Begriffe die wahre philoſophiſche Begründung und Vollendung zu geben.

Man darf alſo auch in dieſer Hinſicht die niedere Logik, welche nur praktiſche Gültigkeit hat, mit der höheren, welche den Eingang zur Philoſophie enthält, gar nicht verwechſeln, oder glauben, daß man philoſophiſch zu Werke gehe, wenn man praktiſch gültige Sätze bildet und verbindet.

2. Schlußanmerkung.

Der grammatiſche Satz hat eine genaue Beziehung auf den logiſchen. Beide erklären ſich gegenſeitig. Die Uebereinſtimmung der Theile des erſten mit den Theilen des zweiten iſt folgende: der Nominativ iſt das Subject in dem grammatiſchen Satze: der Accuſativ und meiſtens auch der Dativ mit dem Adjectiv iſt das Prädicat; das Verbum mit allen ſeinen Modificationen, der Ablativ und das Adverbium ſind Beſtimmungen der Copula; der Genitiv kann als Nebenbeſtimmung ſowohl zum Subjecte als auch zum Prädicate gehören; ſogar zur Copula als Anhang des zur Copula gehörigen Ablativs.

Vom Syllogismus.

So wie der Satz drei Theile hat: Subject, Prädicat und Copula; ſo enthält auch der Schluß drei Sätze: den Vorderſatz, den Unterſatz, (propositio major et minor), welche

ſammen die Prämiſſen heißen, und den Schlußſatz (conclusio), der aus jenen beiden hervorgeht.

Der aus drei verbundenen Sätzen beſtehende Schluß kann aher auch nicht weniger enthalten, als drei Begriffe. In der ateiniſchen Logik heißen dieſe drei Sätze ſo: der terminus ajor iſt das Prädicat in der conclusio, der terminus mior iſt das Subject, und der terminus medius iſt derjenige Begriff, durch welchen major und minor eigentlich verknüpft erden.

Die Grundformel für alle Schlüſſe iſt in folgender mathematiſchen Formel ausgedrückt:

a=b b=c ergo a=c

b iſt in dieſem Falle der Mittelbegriff; a=c iſt die Conluſion; a=b, b=c ſind die Prämiſſen.

Die Gewißheit dieſes Syllogismus iſt gegründet auf den rundſatz des Widerſpruchs oder der Identität, wie dies aus ner Formel ſelbſt einleuchtend iſt.

Da nun der Grundſatz des Widerſpruchs oder der Identät ſelbſt nur eine praktiſche Gültigkeit hat, wie früherhin zeigt wurde, weil er auf dem blos praktiſch anwendbaren, eoretiſch aber unbrauchbaren Begriff des Dings beruht, ſo iſt es auch mit dem gemeinen Syllogismus, von dem wir hier den, der Fall.

Von der höhern Form des philoſophiſchen Denkens und chließens wird ſpäterhin gehandelt werden. — Die Grundgeln des gewöhnlichen Syllogismus aber ſind nur Folgerun n aus dem Satze des Widerſpruches, angewandt auf die Form r Sätze.

Wir nehmen hier noch keine Rückſicht auf die ſpeciellen egeln, welche ſich beziehen auf die mancherlei möglichen Arten s Syllogismus und der ſyllogiſtiſchen Figuren, wir beſchränn uns nur auf die Grundregel des Syllogismus überhaupt ch ſeiner natürlichſten und regelmäßigſten Geſtalt, welche Vergleich mit den andern die erſte Figur genannt wird.

Dieſe Grundregel heißt nun das dictum de omni et llo, d. h. was von allen Weſen einer Gattung gilt oder

nicht gilt, das gilt auch oder gilt nicht von jedem einzelnen, das unter der Gattung begriffen iſt.

Der vollſtändige Schluß beſteht, wie geſagt worden, aus drei Sätzen, wovon der dritte aus den beiden erſten hervorgeht. Es gibt aber auch unvollſtändige Schlüſſe, wovon ein Satz aus dem andern unmittelbar ohne Mittelſatz gefolgert wird. — Dieſe unvollſtändigen Schlüſſe heißen unmittelbare, und es gibt ihrer vorzüglich fünf Arten:

1. Der Schluß ad aequipollentem sc. propositionem, der Schluß auf einen gleichbedeutenden Satz. Dieſe Gattung bezieht ſich mehr auf die Variationen des Ausdrucks, als daß er ein wahrer Schluß wäre. Bei der großen Mannigfaltigkeit der Sprache kann man ſehr oft entweder die Ausdrücke, die das Subject oder das Prädicat bezeichnen, oder aber auch die grammatiſche Stellung des Satzes mit andern ganz gleichbedeutenden Ausdrücken und Wortſtellungen vertauſchen.

Eigentlich gehört daher dieſe Schlußart ad aequipollentia zur Grammatik und Rhetorik, welche handelt von den ſogenannten Synonimen, d. h. von ſolchen Ausdrücken, die entweder völlig gleichbedeutend ſind, oder bei einem großen Anſcheine von gleicher Bedeutung dennoch eine weſentliche Verſchiedenheit enthalten.

In der Logik kann dieſe Gattung eigentlich nur der Vollſtändigkeit wegen angeführt werden; doch muß freilich auch der Logiker ſie kennen, um ſich vor Täuſchung und Irrthum zu ſichern. Er muß nämlich genau und ſorgfältig aufmerken, ob derjenige, deſſen Schlüſſe er prüfen will, die Ausdrücke für ſeine Sätze variirt, ob hier keine Verwechſelung ſtatt findet, ob die gleichſeynſollenden Ausdrücke auch wirklich gleiche Bedeutung haben, oder ob unter einer anſcheinend gleichen Bedeutung ſich nicht etwas ganz verſchiedenes, fremdartiges eingeſchlichen habe.

Dieſe praktiſche Regel iſt blos logiſch; die Anwendung davon aber ſetzt genaue grammatiſche und rhetoriſche Kenntniß voraus und zwar ganz ſpecielle, beſonders in der Sprache, in welcher die Schlüſſe, die geprüft werden ſollen, ausgedrückt ſind.

. Ad subalternantem sc. propos. Der Schluß
m Allgemeinen auf das Besondere, was darunter be-
ist, z. B. alle Menschen sind vernünftig, also sind es
e schwarzen. Hier ist kein Mittelsatz und Mittelglied
ndig, denn der gefolgerte Satz ist schon in dem, woraus
rt wird, enthalten. Freilich ist es auch hier nicht so
in neuer Satz, als eine Variation des Ausdrucks, eine
re Anwendung, die aber doch in logischer Hinsicht von
Nutzen ist, indem oft die ganze Mannigfaltigkeit von
n Sätzen, die in einem einzigen generellen Satze mit
werden, nicht übersehen werden kann, daher es oft
thig ist, die ganze Aufmerksamkeit noch besonders darauf
en, indem man den speciellen Satz als einen eignen be-
aufstellt und ausdrückt, obgleich er eigentlich in dem ge-
schon mit umfaßt wird.
ie noch übrigen Gattungen der unmittelbaren Schlüsse
zwischen diesen beiden in der Mitte. Es sind theils bloße
ionen des Ausdrucks, theils aber unmittelbare Herleitun-
geleiteter und besonderer Sätze, aus dem allgemeinen,
sie mit einbegriffen sind.

Ad contradictoriam sc. propositionem. Von
direct widersprechenden Satze auf den andern, nach der
: wenn der eine von zwei direct sich widersprechenden
wahr ist, so ist der andere falsch. Es ist aber große
t nöthig, diese sich widersprechende Sätze nicht zu ver-
n mit den blos entgegenstehenden, worauf sich bezieht die
. Art der unmittelbaren Schlüsse ad contrariam
ropos. Diese Schlüsse haben die Regel: wenn einer die-
tze wahr ist, so ist der andere falsch; aber nicht umge-
wenn der eine falsch ist, so ist der andere wahr, sondern
nen beide falsch seyn. Z. B. Alle Menschen sind reich,—
Lensch ist reich. Es sind dies nach der Kunstsprache der
nicht widersprechende, sondern entgegengesetzte Sätze, und
sind falsch. Bei den entgegenstehenden Sätzen findet näm-
ch statt die Möglichkeit eines dritten Falles, weshalb
iner wahr, sondern beide falsch seyn können. Wider-

sprechende Sätze hingegen beruhen auf dem principio exclusi tertii; z. B. Titius lebt noch oder nicht mehr. Das Kennzeichen daher, wodurch sich widersprechende Sätze von blos entgegenstehenden unterscheiden, ist allemal das principium exclusi tertii, daß nämlich kein dritter Fall möglich sey.

5. Ad conversam sc. propos. Dieser Schluß bezieht sich auf die Umkehrung der Sätze und ist daher mehr für eine Variation des Ausdruckes, als für einen neuen Satz zu betrachten. Ein Satz wird umgekehrt, wenn man den vordern Theil zum hintern, und umgekehrt diesen zum vordern macht; z. B. kein Geiziger ist zufrieden, folglich ist kein Zufriedener geizig. Von diesen Umkehrungen der Sätze gibt es mehrere Unterarten, die aber mehr zur Grammatik, als zur Logik gehören. Das logische Princip für diese Art Sätze ist das nämliche, das für alle Syllogismen gilt: der Satz des Widerspruchs oder das dictum de omni et nullo, d. h. man prüfe in jedem einzelnen Falle, ob auch die Umkehrung des Satzes und die Verwechselung des Ausdruckes bei einer scheinbaren Gleichheit nicht dennoch etwas ganz neues verschiedenes enthalte.

Die Vervielfältigung der Regeln hilft hier gar nichts, denn es ist am Ende doch nur die richtige Anwendung des logischen Grundsatzes und die Aufmerksamkeit der Urtheilskraft, die allein gegen alle Täuschung sichern kann.

Außer den unmittelbaren Schlüssen, die alle der Form nach unvollständig sind, gibt es noch eine andere Schlußart, die ebenfalls unvollständig ist, aber im gemeinen Gebrauche und selbst in der Rhetorik häufig vorkommt, häufiger noch als der regelmäßige vollständige Syllogismus. Diese unvollständige Schlußart heißt Enthymema. Es ist dies der versteckte Vernunftschluß, wo der eine Satz im Sinne behalten wird, wo die Form des Syllogismus durch Verschweigung und Abbreviation verstümmelt ist. Z. B. man soll das Laster meiden, weil es schändlich ist. In einem regelmäßigen Syllogismus würde es heißen: Man soll alles meiden was schändlich ist — Das Laster ist schändlich. — Also soll man das Laster meiden. Auf ähnliche Weise kann man jedes Enthymema in einen regelmäs-

es Syllogismus verwandlen und auflösen, indem man den rsteckten verschwiegenen Satz entwickelt und heraushebt.

Verwandt mit dem Enthymema ist der Sosites oder Ketnschluß; denn dieser ist aus lauter Enthymemen zusammenſetzt.

Die Bestandtheile des Sosites lassen sich durch die mathematische Form am deutlichsten machen. Folgender Schluß ist n Kettenschluß und zugleich ein Schema für alle andern: a =b, b=c, c=d, ergo a=d. Dieses ist kein gewöhnlicher Syllogismus, denn hier sind drei Prämissen und eine Conclusion. s ist eine Verbindung von zwei regelmäßigen Syllogismen, ie hier der Kürze wegen zu einem Kettenschlusse verbunden nd. Löse ich diesen nun auf, so erhalte ich folgende zwei regelmäßige Syllogismen: a=b, b=c, ergo a=c. — a=c, c= , ergo a=d. Auf diese Art aber lassen mehrere Syllogismen n einem Kettenschlusse sich verknüpfen.

Von den vier syllogistischen Figuren.

M. P.	P. M.	M. P.	P. M.
S. M.	S. M.	M. S.	M. S.

S. bedeutet das Subject des Schlußsatzes, P. das Prädikat und M. den Terminus medius. Die obere Reihe enthält ie Obersätze, die untere die Untersätze.

Vorläufige Bemerkung.

Die Lehre von den unmittelbaren Schlüssen hängt zusammen mit jener von den syllogistischen Figuren, weil durch dieselbe Veränderung des Ausdrucks und der Stellung der Sätze, wodurch die unmittelbaren Schlüsse hervorgebracht werden, auch diese vier syllogistischen Figuren sämmtlich auf eine, nämlich die erste und einfachste, reducirt werden können, und diese Reduction ist die Probe von der Richtigkeit der Schlüsse und der übrigen Figuren.

Man betrachtet die Lehre von den syllogistischen Figuren

aus einem ganz falschen Gesichtspunkte, wenn man glaubt, als würden diese ausgegeben für Werkzeuge und Methoden, die Wahrheit zu erkennen, das sind sie aber nicht und sollen es auch nicht seyn. — Ueberhaupt sind sie nicht etwa eine willkürliche Erfindung und spitzfindige Künstelei der Logiker, sondern sie sind nichts anders, als die mancherlei Formen und Figuren des Syllogismus, die in dem gemeinen Gebrauche und in der Rhetorik sehr häufig vorkommen und sich daraus gar nicht verbannen lassen, die aber der Logiker kennen muß, nicht blos um sie zu classificiren, sondern auch um ihre Richtigkeit zu prüfen, indem er die complicirten Verbindungsformen in die einfachen auflöset. Käme es einzig auf den Logiker und Philosophen an, so würde man überall nur den einfachen und regelmäßigen Syllogismus der ersten Figur befolgen, weil dieser am wenigsten der Gefahr des Irrthums ausgesetzt ist; allein so lange das menschliche Denken überhaupt noch in so mannigfaltig verwickelten Formen erscheint, zu so verschiedenartigen Zwecken und Absichten verwandt wird, werden auch die übrigen Figuren der Verbindung der Sätze sowohl in dem gemeinen Redegebrauche als in der Rhetorik, ja sogar in den Wissenschaften selbst vorkommen, und für den Logiker ist es dringendes Bedürfniß, sie alle zu kennen, und die complicirtesten Formen in einfache aufzulösen.

Beispiele zu der vorhergehenden Tabelle.

Zuerst wollen wir die drei Begriffe des Syllogismus geben, der nach den vier syllogistischen Figuren angeordnet und versetzt werden soll. Das Subject soll seyn gelehrt, das Prädicat weise und der Terminus medius seinen Willen nicht bessern.

Fig. 1.
M. P.
S. M.
S. P.

Wer seinen Willen nicht bessert, ist nicht weise; einige Gelehrte bessern ihren Willen nicht; also sind einige Gelehrte nicht weise.

Fig. 2.
P. M.
S. M.
S. P.

Wer weise ist, bessert seinen Willen, einige Gelehrte bessern ihren Willen nicht; also sind einige Gelehrte nicht weise.

. 3. M. P.
M. S.
S. P.

Wer ſeinen Willen nicht beſſert, iſt nicht weiſe; einige, die ihren Willen nicht beſſern, ſind Gelehrte; alſo ſind einige Gelehrte nicht weiſe.

. 4. P. M.
S.
S. P.

Wer weiſe iſt, der iſt nicht von der Art, daß er ſeinen Willen nicht beſſern ſollte; einige, die ihren Willen nicht beſſern, ſind Gelehrte; alſo einige Gelehrte ſind nicht weiſe.

Wenn man dieſe Tabelle betrachtet, ſo geht hervor, daß r dieſe vier ſyllogiſtiſchen Figuren möglich ſind; weil nur vier rſchiedene Stellen des Terminus medius im Ober- und Unſatze möglich ſind.

Um aber zu beurtheilen, welche Schlüſſe richtig oder unhtig ſind in jeder Figur, müſſen einige allgemeine Regeln von m Syllogismus überhaupt vorangeſchickt werden.

R. 1. Jeder Syllogismus muß enthalten drei Begriffe, er drei Terminos, wie ſolches aus der Definition des Sylgismus ſelbſt hervorgeht.

R. 2. Aus blos particulären, ſpeciellen Sätzen kann man cht folgern: A particularibus non valet conclusio. Da in ſondern Sätzen nicht beſtimmt iſt, welche und wie viele gemeint ſeyen, ſo können auch im Oberſatze andere als im Unterſatze gemeint ſeyn, es findet daher keine vollkommene Gleichheit, alſo auch keine Folgerung ſtatt.

R. 3. Aus blos negativen Sätzen läßt ſich nichts folgern: a negativis non valet conlusio. Z. B. Feuer iſt kein Waſſer, Stein iſt kein Waſſer; daraus kann nichts gefolgert erden.

R. 4. Hauptregel. Die Folgerung oder der Schlußſatz iſt ein verneinender Satz, wenn auch nur eine der beiden Prämiſſen ein verneinender Satz iſt. Der Schlußſatz iſt in allgemeiner, ſondern ein beſonderer Satz, wenn auch nur eine der beiden Prämiſſen, gleichviel welche, ein beſonderer Satz iſt; conclusio sequitur partem debiliorem. Unter pars ebilior wird hier verſtanden der particuläre oder negative Satz, der in den Prämiſſen enthalten iſt. Zur kürzern Bezeich-

nung der allgemeinen und besondern Bejahungen und Verneinungen bedient man sich in der Kunstsprache der Logik einiger Buchstaben, nämlich der vier ersten Vocale. A bedeutet die allgemeine Bejahung; E die allgemeine Verneinung; I die besondere Bejahung; O die besondere Verneinung.

Nach der Angabe dieser Zeichen nun haben die ältern Logiker die verschiedenen möglichen Methoden, nach welchen in den vier syllogistischen Figuren richtig geschlossen werden kann, durch höchst sonderbare Namen bezeichnet, die wir aber nicht alle aufzuzählen gedenken, da sie gänzlich veraltet und höchstens nur von historischem Interesse sind.

Nur allein die erste Figur, die in jeder Hinsicht die wichtigste und natürlichste ist, wollen wir hier anführen.

b A r b A r A — Ein Schluß aus drei allgemeinen Bejahungen.

c E l A r E n t — Ein Schluß, worin der Obersatz eine allgemeine Verneinung, der Untersatz eine allgemeine Bejahung, der Schlußsatz eine allgemeine Verneinung ist. —

d A r I I — Der Obersatz ist eine allgemeine Bejahung, der Untersatz eine besondere Bejahung, der Schlußsatz gleichfalls eine besondere Bejahung.

f E r I O — Der Obersatz ist eine allgemeine Verneinung, der Untersatz eine besondere Bejahung, der Schlußsatz eine besondere Verneinung.

Alle andern Figuren kann man auf die erste durch Versetzung und Umkehrung reduciren, und dies ist zugleich der beste Prüfstein ihrer Richtigkeit. In der zweiten Figur gibt es nur negative Schlußsätze; in der dritten nur particuläre Verneinungen, in der vierten nur particuläre Bejahungen.

Zur Erleichterung bei der Uebersicht eines Syllogismus und bei dem Geschäfte der Reduction eines Syllogismus in den andern Figuren auf einen Syllogismus der ersten Figur ist noch die Regel zu merken, daß der Terminus medius nicht in dem Schlusse vorkommen darf. Der minor ist das Subject des Schlußsatzes, der major aber das Prädicat.

In Rücksicht auf die gegebene Regel: conclusio sequitur

partem debiliorem, iſt noch zu merken, daß dieſes auch gilt, wenn eine von den beiden Prämiſſen bedingt oder nicht ganz gewiß, ſondern nur hypothetiſch iſt, alsdann iſt auch der Schlußſatz bedingt, ungewiß und hypothetiſch.

Von dem fehlerhaften Syllogismus.

Fehlerhaft ſind alle Syllogismen, welche gegen die vier angegebenen Grundregeln verſtoßen. Geſchieht dieſes unwillkürlich und ohne Abſicht jemanden zu täuſchen, ſo heißen ſie fehlerhafte Syllogismen, Paralogismen. Geſchieht es aber abſichtlich, um jemanden irre zu führen, ſo heißen ſie Sophismen.

Es iſt noch wohl zu merken und zu unterſcheiden, daß der Schlußſatz gar wohl richtig ſeyn kann, und doch der Schluß ſelbſt ganz unrichtig, wenn nämlich der Schluß an und für ſich wahr und gewiß iſt, z. B. einige Menſchen haben Talent, Bonaparte iſt ein Menſch, alſo hat Bonaparte Talent. Dieſer Schlußſatz iſt wahr und richtig, der Schluß ſelbſt aber falſch und fehlerhaft. Ein wahrer Satz kann dadurch ſeine Gewißheit nicht verlieren, daß ihn jemand aus Ungeſchicklichkeit in einen verkehrten irrigen Schluß aufnimmt. Der unrichtige Satz erhält durch die Verbindung mit einem wahren keinen höhern Grad von Gewißheit, und umgekehrt kann dieſe dem richtigen dadurch nicht entzogen werden, daß man ihn mit falſchen Sätzen verknüpft.

Wir haben aber noch einige beſonders merkwürdige Gattungen von falſchen Schlüſſen anzuführen:

1. Die Petitio principii, wenn man nämlich dasjenige, was erſt erwieſen werden ſoll, in dem Schluſſe ſelbſt als erwieſen vorausſetzt. Man ſollte glauben, dieſer Fehler ſey

ſo offenbar und grob, daß er gar nirgend vorkommen könne, und dennoch iſt keiner gewöhnlicher, als grade dieſer. Die Meinungen des Menſchen gründen ſich zuletzt nicht auf philoſophiſche Folgerungen und Syllogismen, ſondern auf moraliſche Gründe. Daher beharren ſie auch oft ſo feſt und zuverſichtlich auf den einmal angenommenen Grundſätzen, und können ſich die Möglichkeit des Gegentheils ſo wenig denken, daß ſie ihre individuelle Ueberzeugung für allgemein gültig und erwieſen, für abſolut evident und unbezweifelt halten und überall vorausſetzen. Das beſte und wirkſamſte Verſicherungsmittel gegen dieſen ſo häufig vorkommenden Fehler iſt ein ſtets reger Unterſuchungs- und Prüfungsgeiſt und ein vernünftiger Skepticismus, der ohne vorhergehende reifliche Ueberlegung ſich nichts als wahr und gewiß aufdringen läßt.

Es darf indeſſen gar nicht geleugnet werden, daß gewiſſe Fälle häufig genug bei jeder Philoſophie oder wiſſenſchaftlichen Unterſuchung vorkommen, wo man gar nicht nöthig hat, ſich auf das Princip einzulaſſen, ſondern dieſes mit Recht vorausſetzt und poſtulirt. Poſtulate und Axiome nennt man dieſe Sätze, die man in einem gewiſſen Gebiete und für einen gewiſſen Endzweck dreiſt vorausſetzen und jedermann zumuthen darf, daß er ſie ohne Beweis gelten laſſe, z. B. wenn ich mit dem Verbrecher ſtreite, ob er ein gewiſſes Verbrechen begangen habe oder nicht, ſo darf ich mit Fug und Recht vorausſetzen, daß allgemein ausgemacht und anerkannt ſey, was ein Verbrechen iſt; und eben ſo würde es höchſt überflüſſig ſeyn auf die erſten Grundſätze der Mathematik zurück zu gehen, wenn bei einem praktiſchen Geſchäfte etwas der Quantität nach beſtimmt werden ſollte. Ich kann hier eben ſowohl die Grundſätze der Mathematik als erwieſen vorausſetzen, wie im erſten Falle den auf dem allgemein anerkannten Gefühl beruhenden Begriff des Verbrechens. —

Die Beiſpiele ſelbſt aber, die wir hier angeführt haben, zeigen deutlich, auf welchem Gebiete eigentlich die Petitio principii anwendbar, ja unvermeidlich ſey, nämlich einzig auf dem praktiſchen. Denn in der Philoſophie ſelbſt darf ohne die reif-

hſte und gründlichſte Unterſuchung nichts als wahr und ge-
ß anerkannt werden. —

Der Pet. principii ſteht das Argumentum ad
ominem grade entgegen. Denn ſo wie in der erſten das-
nige, deſſen Gültigkeit erſt dargethan werden ſollte, ſchon als
vieſen angenommen und vorausgeſetzt wird, ſo wird im Ge-
ntheile in derjenigen polemiſchen Widerlegungsmethode, die
n das Argumentum ad hominem nennt, die Unrichtigkeit
r Behauptungen des Gegners dadurch gezeigt, daß man ihm
chweiſet, wie dieſe mit den Grundſätzen, die er ſelbſt aner-
nnte und vorausſetzte, in offenbarem Widerſpruche ſtehen.

Dieſe Verfahrungsart iſt im gemeinen Leben, in bürgerli-
n Verhältniſſen, ja ſelbſt in der Philoſophie ſehr gewöhn-
j. Doch wird ſie auch oft auf eine ſehr verkehrte und un-
ährliche Art misbraucht. Um ſich gegen dieſen Fehler in
cherheit zu ſtellen, bedarf es nur der einzigen Regel, daß
s Argumentum ad hominem vorzüglich die Grundſätze
Menſchen, weniger aber ſein perſönliches Betragen und
nehmen treffen muß. Wenn ich z. B. meinem Gegner, der
Ungerechtigkeiten vorwirft, zu zeigen ſuche, daß er ſelbſt
erechtigkeiten begangen habe, ſo wird eigentlich nur der
nſch angegriffen, nicht die Sache. Kann ich ihm im Ge-
theile beweiſen, daß er ſelbſt dasjenige, was er an mir
t, früher als gerecht anerkannt habe, ſo trifft dieſe Wider-
ng nicht den Menſchen, ſondern die Sache ſelbſt, und iſt
eigentliche Argumentum ad hominem.

In der Philoſophie kann man von dieſem Argumente vor-
lich Gebrauch machen gegen diejenigen Skeptiker, welche
Wahrheit und Gewißheit leugnen, denn ſie müſſen immer
Art von Wiſſen und Gewißheit auch zu ihrer Behauptung
ehmen, was doch ihrem Grundſatze widerſpricht. — Der
2. merkwürdige Fehlſchluß iſt der Circulus in pro-
ndo, wenn man zwei ungewiſſe Sätze, einen durch den
rn, beweiſen will, zwei Hypotheſen ſich wechſelſeitig be-
den und befeſtigen läßt. Im praktiſchen Gebrauche iſt dies
grober Fehler, da nämlich das Bewieſene gar keine Beweis-

kraft hat, wenn der beweisende Satz wiederum nur erwiesen und abhängig gemacht wird von dem, der im ersten Syllogismus der bewiesene war.

In der Theorie aber kann diese Art zu beweisen nicht gänzlich verworfen werden. Zwei Hypothesen können sich gegenseitig bestätigen, und wenn gleich keine von beiden gewiß ist, so können sie doch durch genaue Uebereinstimmung sehr an Wahrscheinlichkeit gewinnen. Es ist dies gar kein fehlerhafter Zirkelschluß, sondern eine sehr statthafte Art analogisch zu argumentiren, durch verstärkte Wahrscheinlichkeit sich der Wahrheit selbst zu nähern.

Lehre von der Analogie.

Alle bis jetzt aufgestellten Syllogismen beruhen auf dem Grundsatze des Widerspruchs und haben also in dem technischen und praktischen Gebiete, wo diesem vollkommene Gültigkeit zukommt, absolute Gewißheit.

Es gibt aber noch andere Schlüsse, denen keine absolute Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit zugeschrieben werden kann, und die in der Philosophie demnach von großer Wichtigkeit und Bedeutung sind. Ist einmal der höchste Zweck aller Philosophie kein anderer, als die gesammte Welt und Natur in der unendlichen Fülle ihrer Wirkungen und Hervorbringungen zu ergründen und zu erkennen, so ist es wohl einleuchtend, daß keine Philosophie dieses erhabene Ziel vollkommen erreichen und ihren unendlichen Gegenstand ganz erschöpfen kann. Die philosophischen Wahrheiten sind insofern nicht sowohl unerschütterlich begründete, absolut vollendete Sätze, als vielmehr nur Annäherungen zur höchsten Wahrheit und zu dem Wesen, das der Inbegriff aller Wahrheit ist.

hat auch nur der negative Theil der Philoſophie,
ige der die unphiloſophiſchen Irrthümer und Vorur-
rnichten beſtimmt iſt, eine durchaus ſelbſtſtändige,
e Gewißheit. Derjenige Theil hingegen, der das
· höchſten Wahrheiten ſelbſt auffaſſen und begründen
der Vollendung dieſes ſchwierigen Geſchäfts ſich nur
ihern, durch einen ſtets regen, immer weiter ſtreben-
ngsgeiſt die Sphäre ſeines Wiſſens immer mehr er-
ıd die Wahrſcheinlichkeit, von der er ausgeht, durch
re Grade der Gewißheit zu dem Gipfel von Wahr-
rkenntniß erheben, der für die beſchränkte menſchliche
ıft nur immer erreichbar iſt.

man ſo auf den Zweck und das Bedürfniß der Phi-
erhaupt, ſo iſt es ſehr einleuchtend, daß die Analo-
· Philoſophie eben ſo wichtig, ja vielleicht noch noth-
iſt wie der gewöhnliche Syllogismus. So unent-
ieſer in dem Syſteme des menſchlichen Denkens auch
ı mag, ſo glaube man doch ja nicht, daß er als
› Werkzeug zur Entdeckung der Wahrheit diene. Der
en er gewährt, beſteht einzig in ſeiner praktiſchen
, und dieſe iſt größer und ausgebreiteter, als man
enken möchte. Sieht man auf das Handeln und Wir-
eiſten Menſchen, ſo dürfte man wohl mit Fug und
ıupten, daß ſie in den meiſten Fällen weder ſo ver-
fehlerhaft, noch ſelbſt ſo unmoraliſch handeln wür-
ſie deutlicher dächten und richtigere Schlüſſe machten.
gen iſt der philoſophiſche Werth des Syllogismus
ringe. Die Falſchheit und Nichtigkeit mancher philo-
Syſteme beruht weit weniger auf unrichtigen Schlüſ-
ıuf falſchen Principien und Begriffen. Auch die gröb-
erwerflichſten Irthümer ſind von ſcharfſinnigen, ſubtilen
ıft mit der größten logiſchen Conſequenz und wiſſen-
r Strenge durchgeführt worden. Die Quelle der Ver-
ſt dann in den erſten Grundideen zu ſuchen, nicht in
ıatiſchen Entwicklung, Vollendung und Verbindung,
ınz fehlerfrei und vollkommen ſeyn kann.

Der Schluß nach der Wahrscheinlichkeit und
ist, wie schon gezeigt worden, eben so wichtig für
sophie, ja oft ist seine Anwendung von noch weit grö
deutung.

Doch gibt es auch eine blos praktische Wahrsch
denn in praktischen Verrichtungen und Geschäften ist
beabsichtigten Zweck in vielen Fällen hinlänglich, du
achtung äußerer Umstände und Verhältnisse, durch Ve
vorhergegangener ähnlicher Fälle den möglichen Erf
fähr vorherzuberechnen, ohne eben das innere Wesen
ge, welche der Gegenstand unserer Thätigkeit sind
und gründlich zu erforschen.

Die philosophische Wahrscheinlichkeit liegt in eine
Sphäre, sie kann auch nur aus einer wahrhaft philo
Untersuchung hervorgehen, wenn das Resultat, das
stellt, nur irgend Werth und Gewicht haben soll.

Alle höhere Wahrscheinlichkeit oder philosophische
beruht auf den Grundsätzen und Principien, welche in
Hauptstücke der Logik vorgetragen wurden, nämlich auf
der unendlichen Einheit und unendlichen Fülle, und dem
eines allgemeinen organischen Zusammenhanges aller
auf diese Ideen gründen sich nicht nur alle unsere
über Schönheit und Regelmäßigkeit in Kunst und Na
dern überhaupt alle höhern philosophischen und religi
schauungen und Erkenntnisse.

Der Obersatz, auf welchen die analogischen Sc
gründen, ist also nicht sowohl ein einzelner Satz, als
der Inbegriff aller jener höhern Ideen und Grundsä
unter sich auf das innigste verbunden sind; dasjenige,
sie sich gründen, ist das ganze System der philosophisch
heit, soweit diese dem Schließenden bis jetzt bek
deutlich ist.

Man könnte daher die analoge Schlußart des Pl
ein Enthymema nennen, aber ein Enthymema ganz
Art; denn in dem gewöhnlichen Enthymema wird de
satz verschwiegen und stillschweigend vorausgesetzt. In

osophischen Analogie hingegen ist dies mit dem Obersatze der fall, weil dieser nicht blos ein einzelner Satz ist, sondern die ganze Summe philosophischer Wahrheit, soweit der menschliche Forschungsgeist diese durchdrungen und ergründet hat, welches aber in einem einzelnen Satze doch auf keine Weise zusammengefaßt werden kann.

In Rücksicht auf die Form ist die philosophische Analogie, besonders wenn sie entferntere Aehnlichkeiten und Wahrscheinlichkeiten aufstellt, oft in den unregelmäßigen Schlüssen abgefaßt, die wir unter dem Namen Sorites, d. h. zusammengesetzte oder Kettenschlüsse definirt haben.

Zur Analogie gehört auch die Induction, oder diejenige Schlußart, welche von einem Prädicate, das den meisten Gliedern und Individuen einer Gattung zukommt, den Schluß macht, daß es allen eigenthümlich und wesentlich seyn müsse.

Diese Schlußart ist gar nicht unbedingt zu verwerfen, denn oft erzeugt sie eine Wahrscheinlichkeit, die der Gewißheit sehr nahe kommt, und in praktischen Fällen kann man mit Zuversicht auf sie bauen; nur ist der philosophische Gebrauch sehr zu beschränken und festen bestimmten Grundsätzen unterzuordnen. Denn dadurch, daß ein Prädicat vielen, ja den meisten Wesen einer Gattung zukomme, ergibt sich nicht unbedingt, daß es allen zukommen müsse, wenn nicht aus einem höhern Grunde gefolgert wird, daß es der Gattung selbst wesentlich und nothwendig sey.

Zum richtigen philosophischen Gebrauche der Induction gehört eine vollkommene Einsicht in den Zusammenhang des Prädicats mit einer Gattung und den meisten Gliedern derselben, sonst geräth man in Gefahr, sich hier gewaltig zu täuschen. Ein Beispiel solcher täuschenden Induction mag die Sache klarer machen. Alle Körper, die wir kennen, Erde, Metalle, das Wasser, sogar die Luft sind schwer. — Mithin sind alle Körper schwer. — Das folgt noch nicht; denn darin, daß die genannten Körper schwer sind, liegt gar kein Grund zu der Behauptung, daß auch das Feuer und das Licht schwer sey, wenn dies aus keinem andern Grunde bewiesen werden

kann. Auf unvollständigen und falschen Inductionen beruhen die meisten falschen Hypothesen in der Physik und selbst in der Philosophie.

Von der Methode.

Wenn die Behauptung fest steht, daß der Gegenstand der Philosophie unerschöpflich sey, daß diese dem unendlichen Ziele ihrer Bestimmungen nur allmälich sich nähern und es nie vollkommen erreichen könne, so würde es für die Behandlungsart und Methode der Philosophie ein nothwendiges Gesetz seyn müssen, daß sie kritisch sey. — Denn ist die Philosophie wirklich mehr das Suchen und Streben nach der höchsten Wahrheit, als die vollendete Erkenntniß derselben, so ergibt sich von selbst, daß ein stets reger und wachsamer Prüfungsgeist alle diese Annäherungsversuche begleiten muß. Haben wir wirklich den rechten Weg zu jenem höchsten Ziele ergriffen, oder wandeln wir vielleicht auf betrüglichen Irrwegen, die uns auf immer davon entfernen? — Ist unser Streben ein regel- und gesetzmäßiges Fortschreiten, von dem wir uns am Ende den erwünschten Erfolg versprechen können? — Sind die Formen und Methoden, deren wir uns bedienen, wahrhaft geeignet, den unendlichen Gegenstand der philosophischen Erkenntniß aufzufassen und darzustellen? — und wie läßt sich ihnen die höchste Ausbildung und Vollendung geben? Das sind Fragen, die nur eine ächte gründliche Kritik befriedigend beantworten kann, und von deren richtigen Auflösung das Gelingen unserer wissenschaftlichen Bemühungen doch einzig und allein abhängt.

Hat es ferner seine Richtigkeit, daß der Begriff des Dings philosophisch ein höchst schädlicher und verwerflicher Irrthum ist, dabei aber in der eigentlichen Beschränktheit des menschlichen Bewußtseyns so wesentlich gegründet, über alle

weige des Denkens und Vorstellens so allgemein verbreitet, aß er gleichsam zu einem nothwendigen Bedürfnisse gewor- en, uns in allen Geistesfunktionen unvermeidlich begleitet nd selbst auf der höchsten Stufe philosophischer Erkenntniß, o wir uns mit aller Anstrengung seinen Täuschungen zu ent- ehen suchen, unter den mannigfaltigsten Formen und Gestal- n wieder zurückkehrt, so wird es für den philosophischen For- her eine eben so unerläßliche Pflicht seyn, diesen in dem Sy- eme des Denkens so tief versteckten und eingewurzelten Wahn- egriff in seinen vielfach und verwebten Verzweigungen auf- ıspüren und zu verfolgen, unter den verschiedensten Modifica- ionen hervorzuziehen, und wo möglich von Grund aus zu ver- lgen. Auch von dieser Seite muß also die Methode der Phi- osophie eine kritische seyn, sie muß nämlich damit beginnen, iejenige beschränkte Denkart und Ansicht, welche der sinnlichen latur des Menschen natürlich und angemessen und für das raktische Leben niemals unentbehrlich ist, als eine durchaus ılsche, verkehrte zu bestreiten und zu widerlegen; sie muß das haltlose, leere, nichtige, so wie das gefährliche, ver- erbliche dieser Meinung auf das gründlichste darzuthun stre- en, um auf diese Weise durch Entfernung des hartnäckigsten ller Grundirrthümer der philosophischen Forschung den Weg r Erkenntniß der höchsten Wahrheit zu ebnen und zu bahnen. Sie muß also auch Kritik der philosophischen Richtungen seyn, nd gehört als solche wesentlich zur Logik.

In sehr naher Beziehung mit dieser kritischen Methode er Philosophie steht noch diejenige besondere Schlußart, wel- e Dilemma heißt, denn diese ist nur in Widerlegung der rrthümer von Nutzen.

Das Dilemma ist eine Schlußart, worin gezeigt wird, aß ein gegebener Satz falsch und irrig sey, weil, wenn er gründet wäre, auch dieser oder jener bestimmte Fall wahr yn müsse. Kann nun aber bewiesen werden, daß sowohl der ne als der andere unmöglich ist, so wird auch damit schon r Satz, aus dem diese folgen, widerlegt. Es muß aber wohl Acht genommen werden, daß außer den aufgestellten Fällen

kein dritter Fall mehr möglich ist, daher man auch wohl zu sagen pflegt, das Dilemma beruhe auf dem Principium exclusi tertii.

Es ist diese in der Philosophie so wichtige Schlußart in dem angegebenen Sinne blos polemisch, oder widerlegend; sie kann aber auch kritisch angewandt werden, nicht blos als Widerlegungsmittel gegen den Irrthum, sondern auch als Hülfswerkzeug zur Entwicklung der Wahrheit; wenn man nämlich aus dem Umstande, daß zwei entgegengesetzte Fälle gleich unmöglich sind, nur nicht die Folge zieht, daß die Voraussetzung, worauf sie beruhen, unrichtig und falsch sey, sondern wenn man vielmehr daraus den Schluß zieht, daß die Wahrheit auf einem Wege zwischen beiden entgegengesetzten, gleich unmöglichen Fällen gesucht werden müsse. —

Dieser Gebrauch des Dilemma, der nicht nur bei Kant, sondern auch bei Leibnitz vorkommt, könnte der kritische genannt werden, weil er nicht nur zur Widerlegung des Irrthums, sondern auch zur Erforschung der Wahrheit dient; gewöhnlich aber wird das Dilemma nur praktisch angewandt.

Um die Methode und den Gang, den das menschliche Denken in seiner Richtung zur höchsten Erkenntniß zu nehmen hat, richtig zu charakterisiren, muß man vor allem das praktische Denken und das philosophische wohl unterscheiden, wie beides in der Wirklichkeit auch völlig verschieden ist.

Bei dem praktischen Denken ist es nicht darum zu thun, die Principien der Wahrheit aufzusuchen und zu ergründen, sondern dieselben anzuwenden und zu gewissen Zwecken und Absichten zu gebrauchen; daher werden bei dem praktischen Denken die Principien als anerkannt schon vorausgesetzt, und nur in Rücksicht auf ihre Anwendung betrachtet.

Solche Sätze nun, welche die als anerkannt vorausgesetzten Principien für ein gewisses Gebiet mit Rücksicht auf ihre praktische Anwendung enthalten, heißen Axiomata und Postulata. Sie machen in dem praktischen Denken den Anfang; mit Beihülfe der in jedem Gebiete vorhandenen und gegebenen Data werden alsdann aus diesen Axiomen Theoreme und Do-

ſinitionen gebildet. Dieſe Definitionen, welche zu einem blos praktiſchen Behufe aufgeſtellt werden, brauchen nicht ganz dem Ideale von philoſophiſcher Definition zu entſprechen, welches wir früher angeführt haben, ſondern es iſt hinlänglich, wenn ſie für den beabſichtigten Zweck vollkommene Gültigkeit haben.

Die Theoreme alſo ſind aus den Principien abgeleitete Lehrſätze.

Die Ableitung geſchieht vermittelſt der Demonſtrationen oder Beweiſe; nach Befinden der Umſtände können auch die Definitionen eines ſolchen Beweiſes bedürfen, wenn es nicht bloße Nominalerklärungen ſind, oder wenn ſie nicht zu den Datis gehören, oder unmittelbar aus den Axiomen hervorgehen.

Der wichtigſte Theil im praktiſchen Denken aber ſind die Probleme. Sie ſind eigentlich praktiſche Sätze, inſofern ſie nicht Beſtimmungen und Erklärungen, ſondern Aufgaben enthalten, welche gelöſt werden ſollen. Die Unterſuchung nun, worin eine ſolche Aufgabe gelöſt wird, iſt nicht mehr ein bloßer Beweis, eine Demonſtration, ungeachtet auch ſie beweiſende Kraft haben muß, ſondern es iſt eine Analyſe, d. h. eine Erläuterung, worin gezeigt wird, daß irgend etwas geſchehen kann, da hingegen in der Demonſtration dargethan wird, daß ein Gegenſtand wirklich dieſe und jene Beſchaffenheit habe.

Die Probleme alſo und ihre Auflöſung oder Analyſe ſind der bedeutendſte Theil der praktiſchen Methode: ja dieſe ſelbſt iſt durchaus analytiſch, weil auch die Theoreme, Demonſtrationen und Definitionen aus den erſten Principien, d. h. aus den Axiomen und Datis abgeleitet und entwickelt, d. h. analyſirt werden. Die praktiſche Methode iſt gerade dieſelbe, auf welcher auch die mathematiſchen Wiſſenſchaften beruhen.

Sehr verſchieden von dieſer iſt die Methode des philoſophiſchen Denkens, oder das theoretiſche Verfahren. Denn hier, wo Erkenntniß der letzte und höchſte Zweck iſt, wird alles Streben blos und einzig darauf gerichtet, die Principien der Wahrheit zu ergründen und aufzuſtellen, das innere Weſen der Dinge zu durchdringen, ſich ganz in die Beobachtung des Gegenſtandes der Unterſuchung zu vertiefen, unbekümmert um alle andere Zwecke und Abſichten.

Man nennt dies Verfahren auch das speculative von der innern Geistesanschauung, die den Gegenstand nur erkennen will, ohne alle Rücksicht auf Anwendung und Gebrauch.

Der erste Schritt zu dieser speculativen Ansicht ist, daß man den Gegenstand, welchen man zu erforschen strebt, aus der unzähligen Menge aller übrigen Gegenstände, die unsere Geistesthätigkeit beschäftigen, ganz absondert und isolirt, um die ganze Aufmerksamkeit auf ihn allein zu concentriren. Dieses Bestreben heißt die Abstraction, die Grundlage des theoretischen Denkens.

Man darf aber gar nicht glauben, daß es zu der Abstraction, wovon hier die Rede ist, hinreicht, sich mit abstracten Begriffen zu beschäftigen, oder, wie nur zu oft der Fall ist, die Gedanken anderer nachzudenken und zu wiederholen; die Abstraction ist vielmehr derjenige Theil des Denkgeschäftes, der gar nicht durch Nachahmung erlernt werden kann, sondern vielmehr die eigene Geistesthätigkeit am meisten in Anspruch nimmt. Denn das Wesen der Abstraction besteht ja einzig darin, daß wir unsere Aufmerksamkeit von den mannigfaltigen Wahrnehmungen und Vorstellungen, über die sie sich verbreitet, zur ruhigen, stillen Betrachtung in uns zurückziehen und sammlen, und sie dann mit verstärkter vereinigter Kraft auf den Einen Gegenstand, den wir zu erforschen haben, fixiren. Es ist leicht zu begreifen, wie zu diesem Verfahren nicht etwa ein besonderes eigenthümliches Genie, wohl aber eine ungewöhnliche Uebung und Fertigkeit des ganzen Denkvermögens, eine wahrhaft selbstständige Kraft und Herrschaft des Geistes erfordert wird, um unabhängig von äußern und innern Zerstreuungen unser Bewußtseyn im harmonischen Gleichgewichte aller seiner Thätigkeiten zur höchsten Einheit zu concentriren, nach Willkür und Absicht auf einen beliebigen Gegenstand zu lenken, und dann in ungetrübter klarer Besonnenheit unwandelbar zu erhalten. — Ein Vermögen, das wir nur auf der höchsten Stufe der Bildung in größerer oder geringerer Vollkommenheit antreffen, das aber bei der erschlaffenden Geistesträgheit und Unthätigkeit, worin

rſunken ſind, bei dem Mangel aller höhern Energie, die zur ien Selbſtbeherrſchung und Beſtimmung erforderlich iſt, gänz-) vermißt wird.

Der zweite Schritt bei dem theoretiſch philoſophiſchen nken iſt die Conſtruction. Sie beſteht in der genetiſchen leitung und Begründung der organiſchen Gliederung und An- nung der Begriffe. So wie in der Welt ſelbſt alles in ei- n organiſchen Zuſammenhange ſteht, ein harmoniſches Band e Weſen zu einem lebendigen Ganzen vereinigt und verknüpft, muß auch ein jeder Begriff als ein Ganzes nach Theilen d Gliedern, und ſelbſt wieder als Theil und Glied eines ßern Ganzen in ſeinem natürlichen und nothwendigen Zu- mmenhange aufgefaßt und dargeſtellt werden.

Und ſo wie man das Weſen eines Dinges erſt dann voll- ndig begreift, wenn man nicht blos ſeine einzelnen Merk- le und Beſtandtheile aufzählen kann, ſondern wenn man gleich bis zu ſeinem Urſprunge und erſten Entſtehen hinunter- ſtiegen iſt, und aus dieſem die allmälige Entwicklung aller ner Eigenſchaften und Beſchaffenheiten, ſo wie ſeine ganze ige Form herzuleiten und zu erklären vermag, — ſo iſt auch Begriff erſt dann vollkommen deutlich, wenn er genetiſch , d. h. wenn wir in ſeiner Einſicht bis zu ſeinem Urſprunge tgeſchritten ſind, ihn in dem Syſteme unſeres Denkens, in en ſeinen Verhältniſſen und Verwickelungen, durch die man- faltigſten Formen und Modificationen hindurch bis zu ſeiner igen Geſtalt verfolgt haben.

Daher ward in dem erſten Hauptſtücke die Regel gegeben, ß alle philoſophiſchen Begriffe und Definitionen genetiſch n ſollen, in der eben angeführten Bedeutung.

Zum praktiſchen Gebrauche bedürfen die Begriffe dieſer etiſchen Herleitung und vollendeten Beſtimmung nicht, für Philoſophie aber iſt ſie eine durchaus unerläßliche Bedin- ng. Denn hier iſt es ja einzig darum zu thun, die Ge- ſtände unſerer Beobachtung in der höchſten Klarheit und utlichkeit, in ihrem ganzen Umfange und Zuſammenhange verſtehen und zu erkennen.

Die Construction der Begriffe ist nichts anders, als die Verständlichmachung derselben, und dieser Theil des philosophischen Denkens fordert vorzüglich eine große Uebung und Fertigkeit.

Man wird dieses Construiren der Begriffe vorzüglich in jenen philosophischen Schriften finden, die der historischen Darstellung angenähert sind, oder auch in historischen Schriften, die von philosophischem Geiste durchdrungen sind.

Ist ein philosophischer Vortrag an und für sich unverständlich, so fehlt es gewiß an einer richtigen Construction der Begriffe, der ersten Bedingung aller Deutlichkeit und Verständlichkeit. —

Auch die Mathematik kann dem Geiste eine große Uebung und Fertigkeit verschaffen, aus Gegensätzen und verschiedenen Gliedern ein Ganzes zu bilden, und eben so ein Ganzes in seine Theile und Elemente aufzulösen. Nur ist freilich die mathematische Form und Methode von der philosophischen noch ganz verschieden, und muß auch davon geschieden seyn und bleiben.

Das Wesentliche der wahren Construction besteht in der Vereinigung des Philosophischen und Historischen.

Das Philosophische ist nur dann wirklich und wahrhaft construirt, wenn es zugleich historisch, d. h. wenn die Darstellung und Entwicklung der Begriffe vollkommen genetisch ist.

Das Historische ist nur dann eigentlich construirt, wenn die Begebenheiten und Ereignisse nicht nur dem äußern Zusammenhange nach aneinandergereiht und hererzählt sind, sondern wenn ein historischer Forschungsgeist den innern Zusammenhang der Dinge in ihrer natürlichen und nothwendigen Folge, nach ursprünglichen Entwicklungsgesetzen und Formen umfaßt, eine erschöpfende Untersuchung die Grundelemente und Verhältnisse der Wesen und Kräfte ergreift, von welchen die gemeine blos praktische Geschichte nur die äußern Wirkungen und Erscheinungen darstellt.

Wenn zu dem Vermögen der Abstraction vorzüglich ein ernster, entschlossener, in der beharrlichen Richtung der Aufmerksamkeit unermüdeter Wille, eine seltene Vereinigung aller

Kräfte und Thätigkeiten und ein hoher Grad von Selbstbeherrschung erfordert wird, so ist die Construction derjenige Theil des philosophischen Denkens, der sich wohl lehren und lernen und durch Uebung mehr und mehr vervollkommnen läßt.

Der dritte Theil des philosophischen Denkens ist die Reflection.

In der Abstraction lenken wir unsere Aufmerksamkeit von allen andern Gegenständen weg, und concentriren sie nur auf den einzigen, den wir untersuchen wollen.

Durch die Construction suchen wir den innern organischen Zusammenhang und Gliederbau eines Gegenstandes, seine Gränzen und Verhältnisse, seine verschiedenen Bestandtheile und Eigenschaften mit ihren Formen und Modificationen, sein Entstehen und die allmälige nach ursprünglichen Gesetzen fortschreitende Entwicklung uns deutlich zu machen.

In der Reflection sieht man nicht mehr auf die einzelnen Theile eines Gegenstandes und ihre gegenseitige Verhältnisse und Verbindungen, sondern allein auf das Ganze, und zwar in seinen Verhältnissen zu uns und zur Welt überhaupt.

Dies führt uns von neuem auf die kritische Methode zurück; denn wenn wir über einen Gegenstand reflectiren, d. h. ihn in seinen Verhältnissen zu uns und der Welt betrachten, so ist dies ja schon ein vergleichendes und kritisches Geschäft, besonders wenn das Object der Reflection zunächst ein Begriff und nicht die Sache selbst ist. Denn was heißt wohl über einen Begriff reflectiren, als die verschiedenen Ansichten und Bestimmungen, die von ihm möglich sind, prüfen und vergleichen, dem Begriffe selbst seine Stelle anweisen, die er in dem Systeme einnimmt, zu dem er gehört, und ihn aus diesem Standpunkte beurtheilen.

Für die Reflection lassen sich keine bestimmte Regeln aufstellen, nach denen man sie zu erkennen fähig wäre, auch lassen sich in diesem Denkgeschäfte keine besondern Uebungen anstellen, insofern alles unser Denken zuletzt ein Reflectiren ist, welches wir insofern stets üben.

Allerdings ist die Reflection nur die Frucht und das Resul-

tat eines durch Erfahrungen und Kenntniſſe bereicherten, im Denken geübten Verſtandes.

Wir dürfen alſo überhaupt nur das Nachdenken in uns recht lebendig und rege erhalten, unſern Verſtand mit Kenntniſſen aller Art bereichern, und unſere geiſtigen Vermögen überhaupt auf das vielſeitigſte entwickeln und ausbilden, ſo wird die philoſophiſche Reflection ſich ſchon von ſelbſt einſtellen.

Anhang

zur

Logik.

[redacted]

Kritik

der philoſophiſchen Syſteme.

Die Gründe, warum die Methode der Philoſophie überpt kritiſch ſeyn muß, und warum eine Kritik der philoſoſchen Syſteme als Anhang zur Logik gehört, inſofern ſie den gang in die Philoſophie enthält, ſind ſchon im dritten Hauptke, in den verſchiedenen Rubriken entwickelt worden. In Kritik der philoſophiſchen Syſteme werden zugleich bei jedem ſteme die merkwürdigſten Philoſophen ſowohl der alten als en Zeit angegeben werden, die zu dieſem Syſteme gehören. r Deutlichkeit wegen aber wollen wir in der nächſten Rubrik anſchicken eine kurze Geſchichte der Philoſophie, nicht nach Syſtemen, ſondern nach der chronologiſchen Folge.

---

on den Gattungen und Schulen der Philoſophie blos hiſtoriſch betrachtet.

Die Philoſophie, nach ihrer Geſchichte betrachtet, zerfällt in große Abtheilungen. Erſtens: die orientaliſche Philo-

ſophie. Zweitens: die griechiſche Philoſophie, und drittens: die ſcholaſtiſche und die neuere Philoſophie.

Erläuterungen zu Nro 1. Man faßt die Philoſophie der aſiatiſchen Nationen unter dieſen gemeinſchaftlichen Namen zuſammen, obſchon die Philoſophie der aſiatiſchen Völker ſehr verſchieden ſowohl dem Inhalte, als auch dem Grade der Ausbildung nach geweſen iſt; einestheils weil dieſe orientaliſche Philoſophie ohngeachtet der Verſchiedenheit bei einzelnen Nationen doch viel gemeinſchaftliches hat, anderntheils weil man auch von der Philoſophie der aſiatiſchen Völker nur ſehr unvollkommene Kenntniſſe hat. Die Originalwerke der ägyptiſchen Philoſophen, der Phönizier und Babylonier ſind verloren gegangen; wir kennen ihre Philoſophie nur aus einigen theils unzulänglichen, theils unzuverläßigen Schriften der Griechen. Von den philoſophiſchen Werken der Indier und Chineſen haben ſich mehrere erhalten, doch ſind auch dieſe noch bei weitem nicht gehörig bekannt, benutzt und geprüft. Die orientaliſche Philoſophie iſt alſo wohl der älteſte, aber hiſtoriſch merkwürdigſte Theil der ganzen Philoſophie, dennoch bis jetzt der ungewiſſeſte und unbekannteſte. Die Griechen ſelbſt bekennen einen großen Theil ihrer Philoſophie aus Aſien entlehnt zu haben. Die Sage, daß Pythagoras und Plato ihre Philoſophie größtentheils aus Aegypten, wohin beide gereiſt ſeyen, entlehnt haben, iſt zu allgemein, als daß ſie ganz ohne Grund ſeyn könnte; aber wie viel oder wie wenig ſie entlehnt haben, das iſt ſchwer zu entſcheiden, weil man orientaliſche Philoſophie wenig kennt, und die Werke der Aegyptier gar nicht mehr vorhanden ſind. Daher auch unter den Gelehrten allzeit viel Streites hierüber war.

Erläuterungen zu Nro 2. Die griechiſche Philoſophie umfaßt zugleich die römiſche, denn die Römer waren nur Schüler der Griechen. Nur die katholiſchen Kirchenväter ſind nicht mit hierzu zu rechnen, weil ſie ganz verſchiedenen Principien folgten, und obwohl die gelehrteſten unter ihnen mit der alten Philoſophie ſehr bekannt waren, dennoch dieſelbe nicht in der Art annehmen, wie die Römer. Zur hiſtoriſchen Ueberſicht kann

die griechiſche Philoſophie eintheilen in Schulen, welche Zeit nach ſo folgen: A. Joniſche Schule. Hierunter en die erſten Stifter der griechiſchen Philoſophie verſtan- ; die merkwürdigſten ſind Thales, der Vater der griechiſchen oſophie, und ſeine Schüler Anaximenes und Anaximander, klit, einer der größten und tiefſinnigſten Denker der Grie- , und Anaxagoras, der zuerſt in dieſer Schule die Lehre der Vorſicht bei den Griechen vortrug, der Lehrer des rates. B. Die Pythagoräer, ſie hatten ihren Sitz Kroton und im ganzen untern Italien und Sicilien. Es dies zugleich ein Bündniß, welches zur Verbeſſerung der en, der Philoſophie und der Religion abzielte, dadurch aber en Widerſtand fand und endlich in einer Revolution, in Pythagoras ſelbſt und die meiſten Pythagoräer umkamen, rzt wurde. C. Die eleatiſche Schule, von dem Orte : in Unteritalien. Der Stifter dieſer Schule war Xeno- es und die wichtigſten Philoſophen derſelben waren Par- des und der ältere Zeno. Es ſcheint wohl, daß dieſe Phi- hen mit den Pythagoräern perſönlich genommen zuſammen- en, ihr Syſtem aber muß den noch vorhandenen Fragmenten Nachrichten zufolge grundverſchieden von dem des Pytha- s betrachtet werden. Von dieſen drei Schulen ſind keine ginalwerke vorhanden, ſondern nur geringe Bruchſtücke und lich unzureichende Nachrichten. D. Die Sophiſten, t ſie eine Schule zu nennen ſind; die wichtigſten unter die- waren Gorgias, Protagoras, Hippias, und andre meh- , von denen auch bei Cicero oft die Rede iſt. Da die So- en weniger auf die Wahrheit ausgingen, als auf betrüg- s Blendwerk, ſo kam man ihnen auch kein beſtimmtes em zuſchreiben, weil ſie überhaupt keine beſtimmte Mei- ; hatten und haben wollten. Für die ſpeculative Philoſophie ihre ſkeptiſche Gedanken, Einwürfe und Grundſätze das tigſte. E. Die ſokratiſche und platoniſche Schule, rch die griechiſche Philoſophie, welche in der Schule der hiſten ganz erniedrigt und ausgeartet war, wiederherge- und reformirt wurde. Es iſt hier ſokratiſche und plato-

Schüler. G. Die Schul
ken, daß die wichtigsten Philo
durchaus Erfinder und Selb
teles gilt dies, obschon er
und mit der größten Sorgfa
Die späteren Schulen aber
neues und neuerfundenes, s
setzung und Mischung der ält
Stoikern zuerst vorwarf. D
bis auf Aristoteles die ersten
die Quelle enthalten ist, wora
achte Schule der griechi
der Epikuräer, welche ei
lehrten. Das System derselbe
worden, sondern schon viel frü
her von Leucipp aufgestellt, w
haben. Die Schule des Epiku
wie auch die Schule der Stoil
mer, bis die Ausbreitung des
Ende machte, sehr groß gewes
die der Skeptiker. Dahi
lern des Plato ab

stiftet haben; der berühmteste darunter ist Pyrrho, ferner die-
nigen Sophisten, die skeptische Grundsätze aufstellten, namentlich
orgias. Die zehnte Schule der griechischen Philo-
phen endlich bilden die neuen Platoniker oder
ynkretisten. Neuplatoniker heißen sie, weil ihr System von
m des Plato sehr verschieden war, obwohl sie diesem meistens
lgten und ihn gränzenlos verehrten; Synkretisten heißen sie
er, weil sie mit der Lehre des Plato viele Lehren des Aristo-
les, des Pythagoras und der Stoiker zu verbinden suchten.
er berühmteste unter diesen ist Plotinus, ein großer Philosoph
i dritten Jahrhundert; ferner gehören noch hieher Porphyrius
d andre. Plotin aber ist der erste und wichtigste, dessen
chriften sich auch erhalten haben, und die neben dem Arrianus
d den platonischen Schriften die wichtigsten sind für die grie-
ische Philosophie der spätern Zeit. Diese Philosophie war sehr
r Schwärmerei geneigt.

Wir gehen nunmehr über zur neuern Philosophie. Die
ste Periode derselben bilden die Kirchenväter. Diese schließen
h zunächst an die neuplatonische Philosophie an. Einige der
tern Kirchenväter waren der neuplatonischen Philosophie ganz
geben. Augustin aber, der größte Philosoph unter den latei-
schen Kirchenvätern, hat die neuplatonische Philosophie, inso-
n sie mit dem Christenthum stritt, widerlegt und reformirt,
d er vorzüglich hat das System der philosophischen Theo-
gie begründet, welches in den folgenden Jahrhunderten all-
mein das herrschende geblieben ist. Die zweite Periode
r neuern Philosophie bildet die Philosophie des Mittelal-
s. Nach derjenigen Zeit, in welcher die größten Kir-
nväter blühten, blieb die Philosophie stehen, einestheils,
il das System durch den Augustin vorzüglich so weit
llendet war, als es in theologischer Rücksicht erfordert wur-
, und anderntheils, weil die Unruhen und Kriege, welche
r Untergang des römischen Reiches und die Ausbreitung des
rmanischen Reiches über Europa mit sich führten, den Gang
r Wissenschaften und das Studium derselben überhaupt
nmten. Die einzelnen Männer in der frühern Zeit des Mit-

telalters, die vorzüglich berühmt sind, verdienen diesen ihren Ruhm mehr deshalb, weil sie die Entdeckungen der Vorwelt erhielten und auf die Nachwelt brachten und weil sie selbst weise und ausgezeichnete Männer waren, als daß sie in der Philosophie viele neue Entdeckungen gemacht hätten. Die wichtigsten unter diesen Philosophen, welche den Uebergang von den Kirchenvätern zu den eigentlichen Scholastikern machen, sind Boethius unter dem Theodorich im sechsten Jahrhundert; der Engländer Beda im achten Jahrhundert, Alcuin unter Carl dem Großen, und endlich Scotus Erigena, am Ende des neunten Jahrhunderts. Der letzte ist für speculative Philosophie der wichtigste. Schon von dem Boethius an hatte die aristotelische Philosophie Uebergewicht erhalten, obgleich es auch immer noch Freunde der platonischen Philosophie gab. Im eilften Jahrhundert ward das Studium der Philosophie wiederum viel allgemeiner, besonders in England und in Frankreich, so daß sogar eine Schule entstand, da die vorgenannten Männer mehr für sich allein standen und keine Schule stifteten. Die wichtigsten Philosophen dieser Schule sind Lanfraneus nebst seinem Gegner Berengarius, Anselmus, Abelardus und Petrus Lombardus. Lanfraneus wandte zuerst die Dialektik auf theologische Gegenstände an. Anselmus war ein tiefsinniger Denker, der in der speculativen Theologie viele scharfsinnige Beweise zuerst aufstellte, die alle nachkommenden Philosophen benutzt haben. Abelardus stiftete eine große Schule durch die Kraft seiner Beredsamkeit, und wirkte außerordentlich auf sein Zeitalter; er schrieb in einem sehr schönen Styl, war ein sehr bewunderter Dialektiker und ein Freund der platonischen Philosophie, wie auch sein Freund Johannes von Salisbury. Petrus Lombardus endlich brachte das System der Theologie zuerst in ein Compendium. Die dritte Periode der neuern Philosophie machen aus die eigentlichen Scholastiker, welche geblüht haben im dreizehnten Jahrhundert. Die wichtigsten darunter sind: Alberius magnus, wichtig als Stifter der scholastischen Philosophie und als Lehrer des heiligen Thomas, Thomas selbst, Alexander von Hales und dessen Schüler, der heilige Bonaventura,

uns Scotus, Stifter der Schule der Scotisten, Occam, der
i vierzehnten Jahrhundert dessen Lehre zum Theil folgte, zum
heil aber sie modificirte, und Durandus, welcher das den Sco-
ten entgegengesetzte System der Thomisten vertheidigte und er-
elt; endlich gehört auch noch hieher der besonders für Physik
erwürdige ältere Baco oder Roger Baco. Die dritte Haupt-
asse der neuern Philosophen sind die Reformatoren und Wie-
herhersteller der Philosophie im sechszehnten und siebenzehnten
ahrhundert. Da die scholastische Philosophie zuletzt sehr aus-
artet war, so bedurfte sie allerdings einer großen Reform,
d da nun zu gleicher Zeit die historischen und grammati-
en Kenntnisse sich sehr erweiterten, und in der Physik und
ronomie auch viele neuen Entdeckungen gemacht wurden, so
tte dies auch sehr großen Einfluß auf die Philosophie. Die
esten dieser Reformatoren der Philosophie waren vorzüglich
taliäner und Deutsche. Die berühmtesten unter den ersten wa-
n Marsilius Ficinus und Picus von Mirandola; unter den
tern Reuchlin. Marsilius Ficinus bemühte sich besonders die
atonische Philosophie wieder in Ansehen zu bringen, da bei
n spätern Scholastikern die aristotelische Lehre mit einer sec-
erischen Partheilichkeit allein als unumstößliche Authorität an-
nommen wurde. Mirandola und Reuchlin suchten das Stu-
m der orientalischen Philosophie bekannter zu machen und
zeigen, daß es mit dem Christenthum gar nicht streite, wie
n fälschlich vorauszusetzen pflegte, weil viele Freunde der
ientalischen Philosophie auch Anhänger der Astrologie waren.
ßer den genannten ist unter den Humanisten, die jetzt ent-
nden, für Philosophie und besonders für Moral der wichtigste
r Niederländer Hugo Grotius, welcher in der Jurisprudenz
d im Naturrecht Epoche gemacht hat. Die gesammten Phi-
sophen waren alle zugleich auch große Gelehrte.

Die Philosophen, die im siebenzehnten Jahrhundert aufstan-
n, besaßen physikalische und mathematische Kenntnisse: Baco
n Verulam, Descartes und Leibnitz waren Physiker vom er-
n Range. Die größere Freiheit, die in dem Gebiete der
ilosophie überall zu herrschen anfing, nachdem man den scho-

laſtiſchen Zwang abgelegt hatte, gab dem menſchlichen Geiſte einen neuen kräftigen Schwung und eine alles umfaſſende Vielſeitigkeit. Alles wurde erforſcht und geprüft, behauptet und beſtritten, alle Wege verſucht, die zur Erkenntniß führen können, alle in der Philoſophie nur immer möglichen Anſichten und Syſteme kamen wieder zum Vorſchein; die älteſten Ideen wurden unter den mannichfaltigſten Formen von neuem aufgeſtellt, entwickelt und begründet, alſo war es ſehr natürlich, daß neben dem Wahren und Guten auch wieder das Falſche, Schlechte und Verwerfliche zum Vorſcheine kam. Spinoza ſtellte ein Syſtem des Pantheismus auf, welches mit der wahren Religion durchaus unvereinbar iſt. Gaſſendi, Hobbes und mehrere andere gleicher Denkart verſchafften dem Materialismus der alten Epikuräer wieder viel Anſehen und Einfluß. Ueberhaupt ward die Freiheit des Philoſophirens aufs äußerſte mißbraucht, und an die Stelle des richtigen, partheiloſen Forſchens und Prüfens trat ein wahrer Zerſtörungsgeiſt, der vorzüglich gegen alles Alte mit der wildeſten, hartnäckigſten Wuth ankämpfte und am Ende, ohne Urtheil und Ueberlegung einzig dem Zuge ſeines ſinnlichen Ungeſtümes folgend und von blindem Pantheigeiſt und leidenſchaftlichem Haſſe zu den gewaltſamſten Extremen fortgeriſſen, ſeine vernichtenden Angriffe ohne Scheu und Schonung gegen die ehrwürdigſten Heiligthümer der Menſchheit richtete. Daß die Philoſophie allgemein verbreitet wurde, und aus dem engen Bezirk der Schule in den erweiterten Kreis des öffentlichen Lebens heraustrat, war an ſich nicht zu verwerfen; allein es hatte die üble Folge, daß der große Haufe anfing, ſich mit Gegenſtänden zu beſchäftigen, die ſeine Faſſungskraft völlig überſtiegen und ſeinen Blicken ewig entzogen bleiben mußten. Die Philoſophie gerieth gänzlich unter die Pöbelherrſchaft, und konnte nun der ſchmählichſten Entartung nicht entgehen; denn es war natürlich, daß hier, wo das Verſtehen unmöglich, das Mißverſtändniß um ſo ärger war, und daß man zu dem verderblichſten Irrthum herabſinken mußte, wo man zur höchſten Erkenntniß ſich nie erheben konnte. Die Philoſophie aus ihrer wahren Sphäre, von der Richtung nach dem höchſten

le in den Kreis des Gemeinſten herabgezogen, mußte nun als ächtliches Werkzeug unwürdiger Zwecke dem Schlechten und rwerflichen dienen. Die Erkenntniß des Einen, Wahren und chſten für eitle, leere Chimäre und thörichte Anmaßung er- rend, beſchränkte man ihren ganzen Wirkungskreis nur auf ktiſchen Nutzen und Brauchbarkeit für die kleinlichen Zwecke d Intereſſen des gewöhnlichen Lebens. Alle Zweige des nſchlichen Wiſſens ſollten zu dieſer gemeinen praktiſchen Ein- t verbunden und dadurch gerechtfertiget und erhalten werden. war vorzüglich die Moral bei dieſer allgemeinen Verkehrt- t am meiſten entſtellt und verwirrt worden. Die zügelloſeſte telkeit, der craſſeſte Eigennutz verſteckten ſich hinter ihre Leh- t, und die ewigen Formen des Wahren und Guten mußten ihrer Erniedrigung den ſcheußlichſten Auswüchſen der Unſitt- keit zur Hülle dienen.

In dieſer ſchlechten Geſtalt trat jene populäre Philoſophie f, die vorzüglich mit Locke begann, nach ihm aber durch eine enge Schriftſteller ſeiner Denkart in England und Frankreich f die mannichfaltigſte Weiſe ausgebildet und über alle Wiſ- ſchaften, alle bürgerlichen und religiöſen Verhältniſſe ausge- itet wurde. Sie verdient in der Geſchichte der Philoſophie e negative Stelle, als eine höchſt gefährliche, aber lehrreiche rirrung und Abart, die in ihrer verderblichen Tendenz die undfeſte aller Moralität und Religion, ſo wie der wahren iloſophie ſelbſt untergraben und erſchüttert hat, und deren ptige Beurtheilung für uns um ſo viel nothwendiger iſt, da ächſt in ihrem überwiegenden Einfluß auf die Sitten und nkart der herrſchenden Nationen die erſte Quelle jener ge- ltigen Umwälzung geſetzt werden muß, die Europa zum hauplatz von Unordnungen, Verwirrungen und Zerrüttungen nacht hat, wie die Geſchichte in ihrem ganzen Umfange ſie ht größer und ſchrecklicher aufzuweiſen vermag.

Wir gehen nun zu einer Kritik der verſchiedenen Syſteme bſt über und machen hier den Anfang mit dem niedrigſten, oulärſten, und daher in unſern Zeiten beliebteſten von allen, n Syſtem des Empirismus, der in ſpeculativer Hinſicht ge-

wiß auf der untersten Stufe steht und des Namens [illegible]
phie schwerlich gewürdigt werden kann.

Kritik des Empirismus.

Das Wesentliche und Auszeichnende in diesem Syste
steht in dem Grundsatz: daß alle Erkenntniß sinnlich, a
auf das Gebiet der Erfahrung beschränkt sey; alle ang
geistigen Begriffe und Erkenntnisse also auch nur als wese
inhaltsleere Phantasmen angesehen werden müssen. — C
quent genommen wird dies System zu dem vollkommensten
terialismus und Atheismus führen.

Der Empirismus ward in der neuern Zeit vorzüglich
gebildet und vollendet bei den Engländern durch Locke, b
Franzosen durch Helvetius und Condillac. Man kann
nicht mit vollem Rechte in diese Classe setzen, weil er die
losophie durch Erfahrung zu beweisen und auf Erfahrun
rückzuführen suchte; denn es ist wohl schwerlich seine A
gewesen, die Möglichkeit aller höhern Erkenntniß zu le
und die Philosophie also blos und einzig auf das Gebie
Erfahrung einzuschränken. — So allgemein verbreitet der
rismus in der neuern Zeit sich bei den gebildeten Na
zeigt, so wenig Anhänger hatte er bei den Griechen. —
ist gewiß ein deutlicher und ehrenvoller Beweis von der
und Energie des griechischen Geistes, daß ihre Philosophi
doch beständig in den höhern Regionen der Speculation
und zu jener gemeinen und niedrigen Ansicht nie herabge
ist, die eigentlich nur aus gänzlicher Geistesohnmacht un
schlaffung und der Verzweiflung, sich zu dem Höchsten er
zu können, erklärbar ist.

Unter der großen Anzahl griechischer Philosophen, d

le Geſchichte überliefert hat, kann man nur drei Empiriker aufzählen, die entweder gar keine, oder doch nur höchſt unbedeutende Anhänger hatten.

Der erſte griechiſche Empiriker war der Sophiſt Protagoras, welcher behauptete, die Empfindung ſei die Quelle aller Erkenntniß und der Menſch der Maaßſtab aller Dinge. Diesen letzten Satz würden wir in unſerer Sprache ſo ausdrücken: lle Wahrheit ſei durchaus ſubjectiv, es gebe gar nichts allgemein Gültiges in der Vorſtellung.

Der zweite Grieche, den wir zu den Empirikern rechnen nnen, iſt Xenophon. Er behauptete, es ſei eine zweckloſe, itle, nichtige Beſchäftigung, in höhere Speculationen ſich verren; nur das, was praktiſchen Werth und Gültigkeit habe, as in den Verhältniſſen des wirklichen Lebens anwendbar und ützlich ſey, könne als ein würdiger Gegenſtand der menſchlichen ißbegier angeſehen werden; es dürfe dieſe daher auch nur f das Gebiet der Erfahrung ſich beſchränken. Wir erwähnen s Xenophon, der übrigens für ſpeculative Philoſophie von r keinem Intereſſe iſt, blos darum, weil dieſe Forderung aktiſcher Brauchbarkeit der Philoſophie viele treffliche Mänr verleitet hat, zu dem Syſtem des Empirismus ſich zu benen. Wie wenig übrigens dieſer Grundſatz für die Philohie gelten könne, erhellet daraus, daß die Philoſophie ja auf Wiſſen und Erkenntniß gerichtet und einzig bemüht iſt, ſelbe ſo vollkommen und allumfaſſend zu machen, als die tur der Sache es nur immer verſtattet. Sie kann in dies Streben, die höchſten und wichtigſten Gegenſtände der nſchlichen Wißbegier in ihren innerſten Gründen zu erſchen, auf praktiſchen Nutzen, beſonders aber auf Anndbarkeit für die Zwecke des wirklichen Lebens durchaus yt ſehen. Die Erkenntniß des Wahren und Guten hat an für ſich den reellſten Werth, und darf nichts anderem unordnet, nicht als Mittel für fremdartige Zwecke angewandt den. Sie reißt den Menſchen aus dem Reiche gemeiner turerſcheinungen heraus, und erhebt ihn zu einer höhern ufe edlern vollkommenern Daſeyns. Das irdiſche Leben

liegt als solches tief unter ihrer erhabenen Sphäre, und sie sich zu ihm herabläßt, so geschieht dies nicht, um seine Formen einzuschmiegen, sondern diese selbst nach den setzen einer ideellen Bildung zu gestalten und ihnen erst den wahren Werth und wahre Bedeutung zu geben. Uebrigens aus der großen Bestimmung der Philosophie selbst, da Beschäftigung mit ihr nicht Jedermanns Sache, und es auch sehr richtig und lobenswerth sey, wenn viele nach geringen Maaße ihrer geistigen Kraft alle höheren Specu nen als eine für sie fruchtlose Verirrung ansehen und ihre Thätigkeit daher auch einzig auf das Gebiet des Prak richten. —

Für den Philosophen aber, d. h. für denjenigen, dess ziges Streben es ist, seiner Wißbegierde bis an die äu Grenzen des menschlichen Wissens zu folgen, würde das und Eitle der Spekulation nur dadurch dargethan werde nen, daß man ihm die gänzliche Unmöglichkeit aller phil schen Erkenntniß vollkommen erwiese.

Der dritte griechische Empiriker war ein Schüler d krates, von dessen Lehre er aber freilich sehr abwich; so se auch Sokrates Schüler in Hinsicht ihrer theoretischen unterschieden, so übereinstimmend waren ihre moralischen sätze; fast alle bekannten sich zu der strengen erhabenen S lehre ihres Meisters. Der einzige Aristipp machte hie Ausnahme; denn ganz im Widerspruch mit jenem stellte sinnliche Vergnügen als das höchste Gut des Mensch als das letzte Ziel aller seiner Bestrebungen, und die L keit seiner Erreichung als den einzigen wahren und n Maaßstab für die Beurtheilung des Werthes oder Un alles Denkens und Thuns. So gefährlich und abschreck Moral auch immer seyn mag, so folgt sie doch aus der ansicht des Empirismus ganz nothwendig und natürlich liegt in den sinnlichen Eindrücken allein die Quelle alle heit und Realität, so können auch sie nur die Motiv vernünftigen Denkens und Handelns hergeben und wes böse sey, bestimmen.

kann man als eigentlichen Empiriker nicht anſehen,
ich ſeine theoretiſche Philoſophie mit dem Reſultate
aß nur in dem Gebiete der Erfahrung die wahre reelle
ß ſicher ſey.

iſt Kant's praktiſche Philoſophie durchaus nicht empi-
und dann iſt auch ſeiner theoretiſchen Philoſophie viel
s und Idealiſtiſches beigefügt, indem er die Erkennt-
auf das Gebiet der Erfahrung einſchränkt, aber doch
ig und allein aus dieſer herleitet.

zu zeigen, daß der Empirismus durchaus die wahre
ie nicht ſeyn kann, ſind folgende Gründe hinreichend:
Die wahre Philoſophie kann gerade nur in der Er-
desjenigen beſtehen, was ganz außer dem Gebiete der
Erfahrung liegt. Sie ſucht ja allein die verborgenen
er Dinge zu erforſchen und bis zur Urquelle alles
d Daſeyns durchzudringen, um das innerſte und ge-
unſern irdiſchen Blicken unſichtbare Leben der Natur im
d in der Wahrheit zu ergreifen und zu erkennen; und
noch zweifelhaft wäre, ob eine ſolche Erkenntniß auch
ſtatt haben kann, ſo ſoll die Philoſophie wenigſtens
rifel zu löſen und die Frage zu beantworten ſuchen:
öchſte Wahrheit wirklich für den Menſchen erreichbar
welchen Wegen er ſich ihr am eheſten und ſicherſten
durch welche Mittel er ſich in ihren vollen Beſitz ſetzen
- Die Philoſophie kann ſelbſt nur das methodiſche
nach jener höchſten Erkenntniß ſeyn. Wäre nun die
ng des Empirismus wahr und begründet, ſo gäbe es
Philoſophie und alle Erkenntniß wäre nur in der
d Geſchichte zu ſuchen.

Es gibt aber ſelbſt unter den durch Erfahrung gege-
iſſenſchaften eine, welche mit den Grundſätzen des Em-
in vollkommenem Widerſpruche ſteht, und dieſe iſt eben
, welche in Hinſicht des hohen Grades der Gewißheit
innern Vollendung den Vorrang hat vor allen übrigen,
die Mathematik. Die nothwendigen Vernunftwahrheiten
Biſſenſchaft, deren vollendete Gewißheit niemand in

überhaupt nichts von ihm aussagen
seine Begreiflichkeit oder Unbegreifli
darthun, welches einen Begriff von
Es ist dies nicht etwa eine überfein
sehr natürlicher und gegründeter Ein
weiset, daß der Empiriker seinen ei
sich weit eher zum Skepticismus bek
derung, deren Gültigkeit durch die E
bestätigt wird, da fast alle, welche
sätzen ausgehen, wenn sie nur überha
sophischen Geist haben und ihre Geda
folgen, zuletzt gänzlich zum Skepticis

4. So wie einerseits die Grundsä
Scharfsinn und Consequenz durchgesetzt,
ticismus führen, so sind sie auf der
mit dem Materialismus verwandt, d.
me, das alle Realität nur in der E
und aus dieser herleitet; denn da, bl
der Erfahrung aus betrachtet, die sin
materiellen Dingen herrühren, durch d
nach dem Empirismus auf diese Art n

n vermag, welches einzig daher rührt, weil ſeiner iſtiſchen Anſicht doch viel ſkeptiſche Zweifelſucht und Unbeſtimmtheit beigemiſcht iſt.

dem bisher Geſagten geht folgendes für die Charak- des Materialismus entſcheidende Reſultat hervor:

Empirismus iſt gar keine urſprüngliche eigenthümliche Philoſophie, ſondern vielmehr eine bloße Miſchung von lismus und Skepticismus. Seinem erſten Grundſatz, einem innern Weſen und Charakter nach iſt er völlig t dem Materialismus, nur erſcheint dieſer in ihm durch miſchung von Skepticismus modificirt und beſchränkt. be dem Empiriker Kühnheit und Stärke der Einbil- ft und ſyſtematiſchen Geiſt, und er wird den Materia- hne Rückhalt ergreifen; gebt ihm mehr philoſophiſchen m und Conſequenz, und ihr ſeht ihn ſich ganz zur ſkep- lnſicht bekennen. Der eigentliche Grund des Empiris- n einer wahren Geiſtesſchwäche zu ſuchen, und zwar Schwäche, die ſich gleichmäßig über alle Geiſtesthätig- rbreitet, ſie alle in gleicher Beſchränkung erſchlaffen nirgend eine kräftige Aeußerung, einen kühnen Aufflug . Dieſen Zuſtand geiſtiger Kraftloſigkeit und Ohnmacht ir nicht nur bei einzelnen Individuen, ſondern bei Zeitaltern und Nationen, bei welchen der Empirismus de Denkart iſt.

Der Empirismus beruht auf ganz grundloſen Voraus- , nämlich auf dem theoretiſchen Gebrauche vom Be- s Dings und der gänzlichen Trennung des Sinnli- Ueberſinnlichen, des Endlichen und Unendlichen. Wenn iriker ſeine Behauptung blos dahin einſchränken wollte, menſchliche Geiſt das Unendliche, Ueberſinnliche nur im n, Sinnlichen zu erkennen vermögen, ſo könnte die wahre hie gegen dieſe Behauptung nichts einzuwenden haben, r zugleich angenommen würde, daß es überall nichts mliches und Endliches gebe, und das alles, was man sgibt, immer noch auf das Ueberſinnliche, Unendliche hung geſetzt werden müſſe. Einen ſo beſchränkten und

modificirten Empirismus könnte die höhere Philosophie unbestritten bestehen lassen. — Daß in allen irdischen Erscheinungen unsichtbare, geistige Kräfte thätig und lebendig sind, hat selbst in neuern Zeiten die Physik gelehrt, nachdem sie sich zu einem höhern Grade von Vollkommenheit erhob. Es ist dies aber eine Wahrheit, deren Bestätigung die Philosophie von keiner andern Seite herzunehmen bedarf, und welche unabhängig von allen physikalischen Entdeckungen und Erfahrungen durch die ältesten Denker schon mit der bestimmtesten Ueberzeugung ausgesprochen war. Indessen sind denn doch die Entdeckungen der neuern Physik eine offenbare Bestätigung und unverwerfliche Bewährung jener höhern philosophischen Ansicht, und man dürfte in dieser Hinsicht wohl sagen, daß das Reich des Empirismus zu Ende sey, indem die empirische Beobachtung und Betrachtung der Körperwelt selbst in ihren Fortschritten endlich auf das Resultat gekommen ist, daß eine unsern irdischen Blicken verborgene, geistige Kraft das ganze Weltall beseelend durchdringe und daß auch in dem kleinsten Naturproducte ein unendliches Leben tief innerlich verschlossen sey. —

Schlußanmerkung über das Verhältniß des Empirismus zur natürlichen Theologie.

Man muß natürlich auf den Gedanken gerathen, daß bei der empirischen Ansicht, die sich einzig nur auf die Sinnenwelt beschränkt und alle Erkenntniß nur aus dieser herleiten und begründen will, gar keine Theologie Statt haben kann, indem das göttliche Wesen ja gewiß nicht anders, als über die Sinnenwelt erhoben und ganz von ihr verschieden zu denken ist, wie es denn auch unter den strengen Empirikern manche Atheisten gegeben hat. Die Bessern aber, bei denen in diesem Punkt das moralische Gefühl über das System Herr geworden war, behaupteten immer Theisten zu seyn und gründeten ihre Beweise für das Daseyn Gottes auf die in der Natur überall sichtbaren und durch Erfahrung selbst erkennbaren, wohlthätigen Zwecke und Einrichtungen, welche auf eine absichtliche, planmäßige Anordnung des Weltalls und einen Alles lenkenden und regierenden Herrn und Gesetzgeber mit Sicherheit schließen lassen.

Gegen die Gültigkeit dieſes Beweiſes würden ſich ohne
ühe ſehr triftige und gründliche Einwürfe von allen Seiten
rbieten, deren Widerlegung wohl ſo leicht nicht gelingen
öchte; und hätten jene wohlmeinenden Empiriker den wahren
egriff der Gottheit nicht ſchon früher aus der Offenbarung ge-
ſchöpft, oder wären durch ein ſittliches Bedürfniß auf ihn ge-
hrt worden, ſie würden aus ihren empiriſchen Grundſätzen ihn
ohl nimmermehr hergeleitet haben, weil er aus dieſen in der
hat nicht herfließt. Bliebe man blos bei der Erfahrung
hen und wollte nur auf das achten, was im Laufe der Na-
r oder der Geſchichte als äußere Erſcheinung ſich offenbart,
dürfte es wohl ſchwerlich gelingen, alles wirklich Schlechte
d Böſe, wodurch das phyſiſche, wie das moraliſche Reich
t ſo gewaltſam zerrüttet wird, als Werkzeug und Mittel für
e höheren, uns verborgenen Zwecke einer göttlichen Weltre-
erung zu rechtfertigen, und es möchte wohl ſehr natürlich der
edanke ſich aufdringen, ob die Weltregierung nicht unter meh-
ren göttlichen Weſen getheilt ſey. Wollte der Empirismus
ner Denkart getreu nur die äußere Erfahrung um Rath fra-
n, ſo würde das einzige ſeinen Grundſätzen wahrhaft ent-
rechende Syſtem der natürlichen Theologie ſich auf die An-
hme zweier ganz entgegengeſetzter Principien, eines guten
d eines böſen, gründen, mit dem ſkeptiſchen Grundſatze in-
ſſen, daß dieſe Annahme nur einen hohen Grad von Wahr-
einlichkeit habe, indem eine ſichere vollkommene Erkenntniß
er dieſen Gegenſtand dem Menſchen verſagt ſey. —

Kritik des Skepticismus.

Der Grundcharakter des Skepticismus iſt im allgemeinen
reichend bekannt, läßt ſich aber nicht ſo auf einige beſtimmte
rundſätze bringen, wie das vorhin characteriſirte Syſtem, ei-

nestheils, weil es in dem Wesen des Skepticismus selbst liegt, keine feste Grundsätze anzuerkennen, anderntheils, weil die vielen Anhänger dieses Systems in Hinsicht ihrer Behauptungen so außerordentlich von einander abweichen, daß es höchst schwierig, ja unmöglich seyn würde, sie alle unter einerlei Principien ordnen zu wollen.

Der Skepticismus ist nicht sowohl ein System, auf fest bestimmten und gegründeteten Principien gebaut, als vielmehr eine neue philosophische Ansicht und Denkart, nach welcher die Unmöglichkeit und Ungewißheit aller Erkenntnisse überhaupt angenommen wird. —

Um den Charakter dieser Denkart, der, wie gesagt, in einigen Hauptgrundsätzen sich nicht vollständig bestimmen läßt, doch in so weit kennen zu lernen, als nothwendig ist, ein sicheres Urtheil über sie aufzustellen, wollen wir zur Geschichte selbst übergehen, um aus ihr die Hauptresultate des Systems, wie sie von dem ersten und bedeutendsten Repräsentanten ausgesprochen wurden, mit möglichster Genauigkeit zu entwickeln.

Unter den Griechen zeichnet Gorgias, dem nachher viele der wichtigsten Sophisten folgten, sich als Skeptiker vorzüglich aus. Er behauptete geradezu, daß es überhaupt gar keine Wahrheit gäbe, und wenn es auch eine gäbe, würde sie doch nicht erkennbar seyn, und wenn sie endlich auch erkennbar wäre, würde sie sich doch nicht mittheilen lassen.

Anmerk. Die Behauptung, daß es überhaupt keine Wahrheit gebe, entsprach vollkommen den Absichten der Sophisten, um so sicherer konnten sie jede beliebige Meinung, je nachdem es die Umstände erforderten, entweder bestreiten oder vertheidigen. —

Durch die Sophisten erhielt dieser Skepticismus die ausgedehnteste Anwendung und den schädlichsten Einfluß, sie mißbrauchten ihn, um alle religiösen, sittlichen und rechtlichen Ideen von Grund aus zu verkehren und jede höhere Wahrheit ohne Scheu und Schonung zu verletzen. Das große Ansehen der Sophisten verbreitete die skeptische Ansicht über alle Classen der griechischen Welt; aber auch in der Philo-

nd er eine bleibende Stelle und wurde von großer Bedeu-
ng, da er von ausgezeichneten Köpfen mit Verstand und Vor-
ht vorgetragen, durch rhetorische Kraft und Schönheit im
chsten Grade angenehm gemacht, und durch sophistische Kunst
gen alle Angriffe wohl ausgerüstet und geschützt erschien, da-
r es den Bekennern der wahren Philosophie auch nicht wenig
ühe macht, diese skeptischen Sophisten zu widerlegen.

Weniger ausgebreitet, aber weit achtungswerther war in
oralischer Hinsicht die Schule des Pyrrho. Pyrrho war nicht
r selbst ein Mann von dem unsträflichsten, tugendhaftesten
harakter und Wandel, sondern auch ein sehr strenger Mora-
st. Die bessere Moral hat er, wie die späteren Akademiker,
ahrscheinlich dadurch mit seiner skeptischen Ansicht vereinbart,
ß er behauptete, man müsse diese nie ins wirkliche Leben ein-
ühren, sondern hier ganz zuversichtlich den Ansprüchen des ge-
unden Verstandes und natürlichen Gefühles folgen. So sehr
ese Behauptung auch für den individuellen sittlichen Werth
s Pyrrho selbst spricht, so ist sie in wissenschaftlicher Hinsicht
ch von gar keinem Gewichte und würde, als philosophische
nsicht überhaupt genommen, auch zu den widersprechendsten
nd verkehrtesten Resultaten führen. Denn mit welchen Grün-
n würde man, wenn sie einmal als allgemein geltend aner-
nnt würde, wohl denjenigen bestreiten, der einzig und allein
n Empirismus zum herrschenden Princip seiner Handlungen
achte? Wahrheinlich stellte Pyrrho zuerst das Princip der
nentschiedenheit auf; so nannten die Griechen nämlich
nen Gemüthszustand, wo man sein Urtheil zurückhalten und
ei den unauflösbaren Widersprüchen, die in allen Dingen
yen, weder für, noch gegen eine Meinung sich entscheide. Es
ard diese Unentschiedenheit als ein Ideal aufgestellt, dem man
esto mehr sich nähere, jemehr man an philosophischer Denkart
nd Einsicht gewinne.

Die dritte Classe der Skeptiker bildeten die Stifter und
nhänger der neuern Akademie. Die ältern Platoniker blieben
en Lehren ihres Meisters getreu, sehr bald aber entstanden in
iner Schule andere Meinungen und Ansichten, zu denen Plato

freilich durch die skeptische Form und Methode [illegible] durch sophie, die ihm als Angriffsmittel gegen die sophistische Entschiedenheit diente, den ersten Grund gelegt hatte. D rühmtesten Skeptiker dieser akademischen Schule waren A Arkesilaos und Karneades. Auch sie wollten die skeptis sicht auf das wirkliche Leben nicht angewandt haben m ten eine Moral auf, die nichts weniger als ganz von und größtentheils aus dem Plato und auch aus dem Ar geschöpft war. Ueberhaupt beschränkten die Bessern unte ihren Skepticismus auf die Behauptung, daß es gar kei wißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit in verschiedenen den gebe; einige unter ihnen trieben aber auch den Skepti bis zu seiner äußersten Höhe, so daß vorzüglich in dieser die seltsame Streitfrage aufgeworfen wurde: Ob ma sen könne, daß es kein Wissen gebe? oder hierüber nichts Bestimmtes sich aussagen, und also sel Hauptgrundsatz des Skepticismus, nämlich die Unmö des Wissens und der Erkenntniß, sich nicht behaupte Alle jene Skeptiker aber kamen darin überein, als höchst der Vollkommenheit des philosophischen Denkens jenes Z Unentschiedenheit und des Zweifels aufzustellen.

Den Gorgias und seine Schule kennen wir nur zugänglichen Bruchstücken und aus seinen Widerleger den Skepticismus des Pyrrho und seiner Schule ist n Hauptquelle vorhanden, aber freilich aus spätern Zei Werk des Sextus Empiricus. Für die dritte Classe i die Hauptquelle.

Der griechische Skepticismus hat das Eigenthümli er ganz rein und unvermischt war, und daß hier der und die Skepsis bis auf die äußerste Grenze der M verfolgt wurde; weder hat es im Mittelalter und in ern Zeit einen so reinen Skepticismus, noch auch eine sophen gegeben, der alle Wahrheit und Erkenntniß so geleugnet und verworfen hätte.

Wenn nun der griechische Skepticismus in einer Consequenz und Vollendung erscheint, wie er sonst

ſich vorfindet, ſo kann man ihn als den vollkommenſten Repräſentanten dieſer Gattung anſehen, deren Grundweſen und Charakter ſich auch an ihm am vollkommenſten darſtellen und beurtheilen läßt; wir fügen alſo der von ihm gegebenen hiſtoriſchen Anſicht einige Hauptanmerkungen hinzu.

Die wahre Philoſophie, weit entfernt, den Skepticismus ganz unbedingt zu verwerfen, erkennt in ihm vielmehr eine nothwendige Bedingung und Vorbereitung zur Philoſophie ſelbſt; nur gegen den uneingeſchränkten, übertriebenen Gebrauch, den die eigentlichen Skeptiker von ihrer Skepſis machen, muß ſie ſich ſetzen, um dieſen gehörig zu mäßigen, zu beſchränken und auf ſeine urſprüngliche Beſtimmung für den Zweck des Philoſophirens überhaupt zurückzuführen ſuchen.

Iſt die Vorausſetzung richtig und begründet, daß die Philoſophie nicht nur eine negative, ſondern auch eine poſitive Erkenntniß des Unendlichen enthalten ſolle, ſo wäre die Behauptung des Skeptikers, wenn ſie ſich blos darauf einſchränkte, die Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit aller philoſophiſchen Erkenntniſſe, wie ſie in der Wirklichkeit erſcheinen, zu beweiſen, keineswegs ganz irrig und grundlos, ſondern müßte von jedem, der mit dem Weſen der Philoſophie, ihrem natürlichen und nothwendigen Streben und der Geſchichte ihrer Entwicklung gehörig bekannt iſt, vollkommen zugegeben werden. Die philoſophiſche Erkenntniß kann, eben weil ihr Gegenſtand ein unendlicher iſt, nie ganz erſchöpft und vollendet werden. Es gibt keine durchaus vollkommene Philoſophie, ſondern nur eine ſtäts fortſchreitende Annäherung zu derſelben. Der Skeptiker hat alſo inſofern ganz Recht, alle irdiſche Erkenntniß mangelhaft und unzulänglich zu finden.

Nur darin verfällt er in einen groben Irrthum, wenn er durch die Verſchiedenheit und Meinung zu einer gänzlichen Unentſchiedenheit im Denken und Urtheilen ſich verführen läßt; es wäre dies gerade ſo, als wenn wir, weil wir nicht allmächtig ſind, nun auch nicht handeln und wirken wollten. Auch muß man dem Skeptiker zugeben, daß die Skepſis, als Fähigkeit und Macht des Zweifels betrachtet, eine hohe und dabei ſehr ſeltene Vortrefflich-

keit des menschlichen Geistes sey, er also im Ganzen Recht habe, sie als ein Ideal und eine Vollkommenheit des menschlichen Verstandes anzupreisen. Der Zweifel hängt mit der Wißbegier innigst zusammen und ist insofern der Anfang aller Philosophie. Wenige Menschen verstehen recht zu zweifeln, denn nur wenige sind von jener allumfassenden, nicht leichtbefriedigten, immer weiter strebenden, rastlosen, beharrlichen Wißbegier ergriffen, die den wahren Philosophen charakterisirt. Unter diesen wenigen zweifeln aber die meisten wieder nur einmal in ihrem Leben und beruhigen sich nachher, nicht weil sie volle Belehrung und Beruhigung erhalten haben, sondern weil ihre geistige Kraft ermattet und von dem Widerstand, den sie bei der Lösung so mancher Schwierigkeit gefunden hat, ermüdet und abgeschreckt in gänzliche Unthätigkeit versinkt. Bei dem wahren Philosophen dauert indessen der Zustand des Zweifels viel länger und kehrt auf jeder höhern Stufe der Erkenntniß in einer andern Gestalt zurück, indem ja eine vollkommene Befriedigung für die irdische Wißbegier nicht möglich, und in der irdischen Erkenntniß nicht erreichbar ist. Der Skepticismus aber als philosophisches System hat das Grundirrige und Verwerfliche, daß er einen Zustand, der seiner Natur nach nur ein vorübergehender und vorbereitender Gährungsproceß seyn kann, festhält und fixirt, und als die wahre Philosophie und höchste Weisheit aufstellt. Auf diese Weise hebt der eigentliche Skeptiker den Nutzen und Zweck des Zweifels selbst völlig auf, indem dieses beharrlich gemacht und dadurch alles weitere Fortdenken natürlich abgeschnitten wird, da es doch die ursprüngliche wahre Bestimmung des Zweifels ist, das Denken stäts wach zu erhalten, immer wieder von neuem zu beleben und bei einem dauernden und steigenden Interesse zu unermüdetem, rastlosem Forschen aufzufordern; denn was ist der Zweifel wohl anders, als Bedürfniß einer sichern, fest begründeten, über allen Widerspruch erhabenen Erkenntniß, und G fühl von dem Mangel und der Abwesenheit derselben. D Skeptiker aber setzt an die Stelle des wahren, thätigen Z fels, der zu immer weiter schreitendem Denken anreizt und

ng aller Räthſel, zur Erhellung der verborgenſten Wahr-
en die geiſtigen Kräfte zur höchſten Anſtrengung aufbietet,
: vollkommene Verzweiflung an der Möglichkeit einer endli-
i Befriedigung jener edlen Wißbegier, die ſo tief in der
ſchlichen Natur gegründet iſt. Dieſe Verzweiflung aber iſt
aktiſch von dem ſchädlichſten Erfolge, indem ſie den
ſchlichen Geiſt in ſeinem Streben nach Erkenntniß aufhält,
alle Hoffnung, allen Muth raubt, woraus doch nur allein
ausdauernde Kraft, jene unerſchütterliche Beharrlichkeit
nnen kann, ohne welche es unmöglich iſt, auf dem be-
erlichen und gefahrvollen Wege zur höchſten Vollendung
ch alle Hinderniſſe ſich durchzukämpfen.

Dieſe Verzweiflung iſt aber auch theoretiſch völlig un-
haft. Die Unmöglichkeit der Erkenntniß hat noch kein
ptiker dargethan und kann auch keiner erweiſen, weil es
as Widerſprechendes iſt, zu wiſſen, daß es durchaus un-
lich iſt, etwas zu wiſſen. Denn ſteht der Grundſatz des
pticismus feſt: Es kann durchaus nichts gewußt und er-
t werden, ſo kann auch die Unmöglichkeit des Wiſſens nicht
ußt und erkannt werden. Somit widerſpricht alſo der erſte
ndſatz des Skepticismus ſich ſelbſt und hebt ſich vollkom-
auf.

Wenn aber der Skepticismus blos darauf eingeſchränkt
b, die vollendete Philoſophie und Erkenntniß der unendlichen
hrheit als ein der irdiſchen Beſchränktheit nie ganz erreich-
s Ideal aufzuſtellen, ſo kann dies keinem gründlichen Wi-
ruch unterworfen ſeyn. Der gemäßigte und auf ſeine ei-
tliche Beſtimmung zurückgeführte Skepticismus ſtreitet gar
t mit der wahren Philoſophie, ſondern iſt vielmehr als der
hrliche Anfang und ein integranter Theil derſelben anzu-
n.

Durchläuft man alle Perioden der philoſophiſchen Geſchich-
ſo findet man die wenigſten Skeptiker während des Mit-
lters. Faſt gar keine Spuren ſkeptiſcher Denkart finden ſich
den Philoſophen dieſer Zeit, man müßte denn etwa die
ohnheit, über alle Gegenſtände pro und contra zu disputiren,

für jede Behauptung vor der Entscheidung alle mögliche Gründe, Einwürfe, Zweifel und Gegengründe aufzusuchen, als eine Art Skepsis in Form und Methode ansehen wollen. Diese skeptische Disputirmethode ward vorzüglich durch Abälart aufgebracht und ist nachher während des ganzen Mittelalters üblich geblieben. Skeptiker von Profession aber und eine eigentliche skeptische Schule findet man nicht mehr im Mittelalter.

Nach dem Untergange der entarteten scholastischen Schule, wo mehrere große Reformatoren daran arbeiteten, die Philosophie aus ihrem großen Verfall emporzuheben und wiederherzustellen, entstanden auch wieder Skeptiker, aber freilich von einer ganz eigenen Art; denn ihr Zweck war nicht sowohl, wie jener der ältern Skeptiker, die Nichtigkeit aller angeblichen Erkenntniß und die Unmöglichkeit alles Wissens zu zeigen, oder eine gänzliche Unentschiedenheit im Urtheilen und Denken als das höchste Ideal der Verstandesvollkommenheit anzupreisen, sondern es waren diese Skeptiker vielmehr nur polemische Schriftsteller, d. h. solche, die gegen den schlechten, verderbten Zustand der damaligen Philosophie, die zu einem leeren, nichtigen Formelwesen, zu einem bloßen Schulgezänke, einer eiteln, zwecklosen Spielerei mit Worten und Begriffen und mancherlei kindlichen Spitzfindigkeiten herabgesunken war, ankämpften, diese mit allen möglichen Waffen bestritten und ihre Fehlerhaftigkeit und gänzliche Entartung klar und deutlich zu beweisen bemüht waren. Manche aber auch, und zwar die besten und ausgezeichnetsten, hatten noch den besondern Zweck, durch die Vorstellung der Unvollkommenheit des menschlichen Wissens und der unzähligen Widersprüche und Verirrungen, worin jede aus der bloßen Vernunft geschöpfte und auf diese begründete Philosophie sich nothwendig verwickelt, den menschlichen Geist von der dunkeln, betrügerischen, gefahrvollen Bahn irdischer Wißbegier zu dem höheren Lichte des Glaubens und der Offenbarung zu leiten, aus der Philosophie, der die Erkenntniß der höchsten Wahrheit durchaus versagt ist, zu der Religion zurückzuführen, die alle Täuschung und allen Irrthum erhaben, im Besitze göttlicher Weisheit fest und unerschütterlich begründet ist, die alle

weifel lösen, alle Ungewißheit verscheuchen, die menschliche Wißbegier über die nothwendigsten und theuersten Gegenstände ires Strebens vollkommen befriedigen, die verborgensten Tiefen ihres innern Wesens offenbaren und dessen Geheimnisse verkündigen kann. Dieser letzte Zweck zeigt sich auch unter den Neuern besonders in den Schriften Jacobi's. Skeptiker dieser Art gab es sehr viele von Anfange des sechszehnten Jahrhunderts an bis auf den eben genannten Schriftsteller. Da aber die angegebenen beiden Zwecke unter mancherlei Form und Modificationen auftraten, so darf man nicht vergessen, daß unter dem Namen Skeptiker in der neuern Philosophie Denker von den verschiedensten Meinungen und Ansichten begriffen werden. —

Zu den berühmtesten Skeptikern, die nur gegen die Vollkommenheit der Wissenschaften überhaupt polemisirten, gehören: Agrippa, Sanchez, Franz de la Mothe le Vayer; zu den religiösen Skeptikern gehören: der fromme Bischof Huet, auch ein Gegner gewissermaßen der cartesischen Philosophie, Hieronymus von Hirnhaim und der schon genannte Jacobi. Von diesen beiden Arten von Skeptikern müssen sorgfältig diejenigen unterschieden werden, die zugleich Empiriker sind; der bedeutendste unter diesen ist bei den Neuern David Hume. —

Dem Empirismus gemäß ist alle Wahrheit subjectiv; der Empirismus ist daher nach seiner Natur selbst skeptisch. Diese skeptische Seite des Empirismus hat Hume vorzüglich ausgebildet, der auch eben deswegen mehr den Empirikern als den eigentlichen Skeptikern beizuzählen ist.

Kritik des Materialismus.

Der Materialismus unterscheidet sich dadurch von dem Empirismus, daß er sich nicht auf die enge Sphäre der Erfahrung beschränkt, sondern die gesammte materielle Welt nach

ihrem ursprünglichen Zusammenhange und ihren Gesetzen zu greifen und zu erklären sich getraut. Was also den Materialismus vor dem Empirismus auszeichnet, ist eine gröbere Kühnheit der Denkart, eine weit umfassendere, höher sich hebende Ansicht, die aber nie hinlänglich bewährt und bestätigt worden ist. Keine Art von Philosophie beruht auf so willkürlich ersonnenen, durchaus unerweislichen Hypothesen.

Der eigentlich sogenannte Materialismus gründet sich die Lehre von den Atomen oder einfachen Grundkörperchen, raus alle Dinge zusammengesetzt und gebildet seyn sollen. heißt wirklich ein untheilbares Körperchen. Der Erfinde ses Systems war Leukippus, der Vollender desselben De tus, und derjenige, der es am meisten ausgebildet hat, Epi

Es würde unnöthig seyn, gegen den Materialismus führen, daß nach ihm weder Religion noch Sittlichkeit be kann, indem die Denkart, die ihm zum Grunde liegt, da unmoralisch und atheistisch ist; es bedarf auch dieser ernst und abschreckenden Darstellung der gefährlichen, verderb Folgen dieses Systems nicht, um den besser Denkenden seiner Schlechtheit und Vernunftlosigkeit zu überzeugen, schon die speculative Schwäche desselben vollkommen hin seine philosophische Ungültigkeit und Nichtigkeit zu erwei

Nicht zu erwähnen, daß noch kein Materialist je im S gewesen ist, den Geist aus den Körpern herzuleiten, so den Anhängern dieses Systems auch nicht einmal gelinge len, das Entstehen der materiellen Welt aus ihren Atom greiflich zu machen; sie haben sich im Gegentheile b Versuche, die Bildung der Körperwelt aus den Atomen klären, jederzeit in die willkürlichsten, grundlosesten Erd gen und Voraussetzungen verloren. Dieses gilt auch sch den ältesten Materialisten; sie nahmen neben den Atomen an, als den leeren Raum, worin sich diese bewegen.

Sie mußten sich dieser Ansicht zufolge diesen leeren als unendlich denken; daraus ergab sich nun eine hö me Folgerung: sie mochten nun nämlich unsere Welt au so groß annehmen, so war dies gegen den unendlichen

immer nur ein höchst unbedeutender Punkt, und man mußte
um jenen auszufüllen, eine unendliche Menge verschiede-
ganz abgesonderter, neben einander existirender, unter sich
ir keiner Gemeinschaft stehender Welten statuiren. Diese
, die allen griechischen Materialisten gemeinschaftlich war,
als Beweis dienen, zu welchen sonderbaren Hypothesen
s System führt. — Daß mit dem Materialismus keine an-
Moral, als die des Eigennutzes und des sinnlichen Ver-
ens vereinbar sey, leuchtet von selbst ein, indem hier, wo
auf die materielle Welt beschränkt wird, jede höhere Be-
ng natürlich wegfallen muß.

Historisch aber ist zu bemerken, daß die moralische Lehre
Epikur von der des Aristipp noch beträchtlich verschieden
Beide stellten das sinnliche Vergnügen als das höchste
und das letzte Ziel aller menschlichen Bestrebung dar,
pp aber verstand darunter das positive körperliche Vergnü-
die eigentliche Sinnenlust, in Reiz und Bewegung. —
r setzte das Ideal eines vollkommenen Lebens in jenen Zustand
Behaglichkeit und Ruhe, wo die Seele, weder durch Schmerz
nlust zerrüttet und gestört, noch auch durch starke, drin-
Affecte allzu heftig bewegt, in jenen Grad von Selbst-
samkeit versinkt, wo sie nichts mehr wünscht und begehrt,
lso beglückt ist. Diese letzte Ansicht ist der Moral weit
ger, als jene des Aristipp, indem sie sich mit einer stren-
Beherrschung der Leidenschaften und Neigungen durch den
nd und die höhere Selbstthätigkeit des Gemüthes gut ver-
. Aber freilich war der letzte Endzweck alles Denkens und
ls denn immer doch der eigene Vortheil — das Vergnü-
In der neuern Zeit hat es dem Materialismus nicht an
iern und Anhängern gefehlt. Dergleichen waren im sie-
nten Jahrhundert Gassendi und Hobbes, besonders aber
roße Anzahl Physiker, vorzüglich in Frankreich.

as oben erwähnte atomistische System ist der eigentliche
ialismus im strengsten Sinne; aber auch jede andere
losophie, in welcher die körperlichen Grundkräfte und
als unabhängig, für sich bestehend, als das Erste, als

das Höchste, als die Urquelle alles Seyns und aller [illegible] angenommen werden, ist gleichfalls als [illegible] hen, so wie die Behauptung, daß die Seele nur eine [illegible] körperlicher Organisation sei, durch das Zusammentreffen [illegible] rieller Kräfte und Elemente einzig und allein erzeugt [illegible] Es trete nun diese Meinung unter einer Form und [illegible] welche es immer seyn möge. Anhänger dieser Lehre finden unter den neuern Physikern eine große Anzahl; der berühmteste ist Priestley.

Von der höhern intellectuellen Philoso

Will man das Verhältniß der eben erwähnten Sys der Philosophie überhaupt bestimmen und ihnen die Ste weisen, die sie in dem Ganzen des menschlichen Wissen nehmen, so muß man sie als die untersten, niedrigsten ansehen, indem sie sich doch einzig und allein auf das der Erfahrung oder der Sinnenwelt beschränken und zu höhern geistigen Ansicht sich nicht erheben; da hingegen tellectuelle Philosophie über den engen, niedern Kreis ler Erscheinungen ihre Nachforschungen zu der übersin geistigen Welt, zu dem erstem Urquell aller Dinge, d endlichen göttlichen Wesen selbst hinlenkt, und die unse schen Augen verborgenen Tiefen und Geheimnisse zu er strebt.

Zwischen diesen zwei Arten der Philosophie, der ni und höheren, intellectuellen, scheint der Skepticismus Mitte zu stehen; indem er eben so gut aus der einen, der andern entspringen kann. Insofern aber doch das der Erfahrung und der sinnlichen Welt die Grundquell Zweifel, Widersprüche und Irrthümer ist, und der Sk mus auch leicht ohne jenen höhern Schwung des Geis

läßt, der zur intellectuellen Philoſophie erfordert wird, m der Skepticismus mit größerem Rechte und Grund zu iederen Art von Philoſophie gerechnet werden. —

Die intellectuelle Philoſophie, die über die beſchränkte re der Erfahrung, der Sinnenwelt und der Endlichkeit nſichtbaren, überirdiſchen, unendlichen Welt ſich erhebt, natürlich eine ungewöhnliche Kraft und Stärke des Geiſtes s.

Der allgemeine Gegenſatz zwiſchen der intellectuellen, auf erſinnliche, geiſtige, und der niedern, auf die ſinnliche, ma- le Welt gerichteten Philoſophie ſpricht ſich ſelbſt ſo beſtimmt eutlich aus, daß es wohl keiner nähern Anführung und rung bedarf. — Weit wichtiger hingegen und nothwendi- ſt es, die beſſern Arten, worin die höhere Philoſophie zer- ſorgfältig zu unterſcheiden und genauer zu characteriſiren. wird um ſo mehr erfordert, da die Hauptſyſteme der in- uellen Philoſophie, ohngeachtet ihrer weſentlichen innern hiedenheit, doch ſo viel Gemeinſchaftliches und Aehnliches t, von der gemeinen Denkart gleichweit entfernt ſind, und auch, weil mehrere Philoſophien, um die Unvollkommen- t zu vermeiden, denen jedes einzelne Syſtem unterliegt, nals verſucht haben, eine mittlere Anſicht aufzuſtellen, in der ndern ſich auflöſen, oder die wenigſtens das Vortrefflichſte ausgemaltſte aus ihnen auffaſſen ſollte.

Die erſte Art der höhern Philoſophie, die der Gegenſtand er Unterſuchung ſeyn wird, iſt das Syſtem des Realismus.

Von dem Syſtem des Realismus.

Es beruht dieſes Syſtem auf der Behauptung und Annah- ines einzigen, nothwendigen, allumfaſſenden, unveränderli- , unendlichen Weſens, deſſen Erkenntniß nicht in der Er- ng, nicht aus ſinnlichen Eindrücken und Wahrnehmungen

geschöpft, sondern einzig und allein durch die reine Vernunft erlangt werden könne, welche Erkenntniß durch die reine Vernunft das einzige unmittelbare und vollkommen Gewisse sey. — Es ist diese Denkart der empirischen und materialistischen schnurgrade entgegengesetzt.

Die große Mannichfaltigkeit, Verschiedenheit und Veränderlichkeit, die in den Erscheinungen der Außenwelt sich offenbart, ist nach dieser Ansicht nur leerer Schein, nur Täuschung und Irrthum, gemäß der Voraussetzung nämlich, daß Alles nur Eines sey, durchaus unveränderlich und nothwendig, ohne Wechsel in sich verharrend.

Durch seine Erhabenheit über die gemeine, beschränkte Vorstellungsart und das preiswürdige Streben nach der Ergreifung des höchsten, unendlichen Gegenstandes behauptet dieses System allerdings eine auszeichnende, ehrenvolle Stelle, allein es ist nichts desto weniger eine höchst verkehrte und gefährliche Denkart nicht nur in moralischer und religiöser, sondern auch in speculativer Hinsicht; denn sie ist vollkommen pantheistisch, d. h. der Unterschied zwischen der Gottheit und der Welt oder der Natur wird durch sie gänzlich aufgehoben; beides ist nach ihr nur Eins und dieses Eine ist Alles.

Unter den ältern Philosophen bekannten zu dieser Secte sich zuerst die eleatische Schule; Stifter von dieser war Xenophanes, — Vollender die beiden Freunde Parmenides und Zeno der ältere; sie trugen den Pantheismus in seiner höchsten Strenge vor und leugneten den leeren Raum und die Bewegung.

Parmenides, einer der größten Denker in dieser Schule, theilte seine Philosophie in zwei ganz verschiedene Theile, in die Philosophie nach der Wahrheit, welche sich auf die Anerkennung der absoluten Einheit und Unveränderlichkeit des Weltganzen gründete, und in die Philosophie nach der Meinung oder dem Schein, welchen die Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der äußern Erscheinungen annehme; eine Ansicht, die freilich nur durch Täuschung und Irrthum hervorgebracht werde, aber durch ihre Angemessenheit zu der beschränkten, menschlichen

Vorstellungsart so allgemein verbreitet und anerkannt, so sehr in das praktische Leben verwebt sey, daß es unmöglich werde, sich ganz von ihr loszureißen.

Zeno beeiferte sich diese Lehre, welche Parmenides poetisch vorgetragen hatte, gegen alle entgegenstehenden Meinungen polemisch zu begründen; er wählte dazu die dialogische Form. Durch diese Methode ward Zeno, da er alle Grundsätze der Erfahrung und allgemeinen Denkart umzustoßen bemüht war, eine große Stütze des Skepticismus, und wenn man ihn gleich mit Unrecht zu den eigentlichen Skeptikern zählen würde, so hat er doch allerdings dem Skepticismus die gehaltvollsten und scharfsinnigsten Gründe an die Hand gegeben und ihn mit den kräftigsten, treffendsten Waffen ausgerüstet.

Unter den späteren Schulen hat die megarische oder eristische, eine von den kleinern sokratischen Schulen, die eleatischen Grundsätze wieder erneuert, auch die Philosophie der Stoiker nähert sich dieser Denkart am meisten, doch darf man hier keine vollkommene Aehnlichkeit annehmen, indem die Stoiker mehr Synkretisten waren, die mit dem Pantheismus und Fatalismus im einzelnen viele den platonischen und aristotelischen ähnliche Lehren verbanden.

Fatalistisch ist das System des Realismus, weil es das eine Grundwesen als durchaus beharrlich und unveränderlich setzt, folglich alles in der Welt als nothwendig und unabänderlich begründet annimmt, wobei dann natürlich keine Freiheit statt finden kann.

Derjenige Philosoph unter den neuern, welcher das System des Realismus am strengsten und wissenschaftlichsten ausgeführt hat, ist Spinoza; er kann billig als der Repräsentant der ganzen Gattung angesehen werden, nicht nur in Hinsicht der systematischen Vollendung, der wissenschaftlichen Bestimmung und Klarheit, des großen Aufwandes von Tiefsinn und genialischer Kraft, sondern auch, weil er mit seinem System die vortrefflichste Moral verbunden hat, die nur immer mit ihm vereinbar ist. Aber auch unter den religiösen Secten, der asiatischen Nationen besonders, haben viele sich zu dem Pantheismus

bekannt, und einige ihn bis zu seiner schärfsten Spitze, selbst in praktischer Hinsicht, hinaufgetrieben.

Spinoza ging zunächst von der Lehre des Descartes aus, welche Geist und Körper streng unterschied. Auf diese dualistische Ansicht gründete sich zuerst seine Philosophie, wenn er gleich oft beträchtlich davon abwich. Spinoza leugnete zwar diesen Unterschied, indem er behauptete, ein und dasselbe Wesen sei zugleich Idee und auch Körper, und erscheine nur verschieden nach dem Standpunkte, von welchem man es betrachte.

Aber ungeachtet dieses absoluten Leugnens ließ er diese Verschiedenheit denn doch bestehen, und nahm zwei ewige, sich stets parallellaufende Attribute der Gottheit an, erklärte jedoch die relative Verschiedenheit zwischen Idee und Körper, so wie ihre gegenseitige Wirkung gar nicht, sondern leugnete nur den Unterschied derselben. Auch gab er keine Gründe an, warum er der Gottheit nur zwei Attribute beilege, da ihr nach seinem Systeme eigentlich unendlich viele Attribute zukommen müßten.

Durch diesen inconsequenten Dualismus schließt seine Philosophie sich am nächsten an die empiristische Ansicht an; und dies ist ein Hauptgrund, warum das realistische System gerade in seiner Darstellung geeignet ist, viele Anhänger und Bekenner zu finden. — Unter den Anhängern Spinoza's in der neuern Zeit sind Lessing und Schelling besonders merkwürdig. — Mit großen Unrecht aber beschuldigt man Leibnitz des Realismus wegen der scheinbaren Aehnlichkeit seiner Lehre von der prästabilirten Harmonie (d. i. der Lehre von der durch Gott vorherbestimmten, festen und innigen Harmonie zwischen Geist und Körper) mit jener spinozistischen von den beiden göttlichen Attributen. — Bei Leibnitz aber ist diese Uebereinstimmung keine absolute Nothwendigkeit, sondern sie ist einzig und allein durch die Willkür der Gottheit zu Stande gekommen. Dann sind auch die Körper bei Leibnitz nicht eigentlich wahre Körper, sondern ein Chaos unentwickelter, geistiger Kräfte oder Monaden, welches gerade durch diese Unvollkommenheit und Verworrenheit als körperlich erscheint.

Dieses allein ist hinreichend zu beweisen, daß Leibnitz nicht

als Anhänger des Spinozismus zu betrachten ist, und daß die präſtabilirte Harmonie, die übrigens gar nicht zu Leibnitzens glücklichſten Hypotheſen gehört, mit Spinoza's Lehren nicht verwechſelt werden kann. Das Syſtem des Realismus hat bei einigen religiöſen Secten ſich in einer ganz eigenthümlichen Geſtalt offenbart und höchſt ſonderbare Erſcheinungen hervorgebracht. Viele der aſiatiſchen Büßer oder Asceten, beſonders indiſchen Urſprungs, gingen in ihrem Streben nach Wiedervereinigung mit der Gottheit von dem Grundſatze aus, daß alles außer dieſem einen höchſten Weſen durchaus leer und nichtig ſey, daß nur in der Vereinigung mit ihm die höchſte Realität und das wahre Leben entſtehen könne; der Menſch alſo, der aus dem eiteln, trugvollen, nichtigen Schein-Daſeyn dieſes irdiſchen Lebens zu dem Urquell alles wahren Seyns und Lebens ſich erheben wolle, müſſe damit anfangen, durch eine freiwillige, vollkommene Vernichtung des eigenen Selbſt und aller individuellen, ſowohl ſinnlichen, als geiſtigen Eigenſchaften und Kräfte die Scheidewand zu zerſtören, die ihn von der Gottheit trennt und entfernt. Daher auch bei dieſen Büßern die zügelloſe Selbſtzerſtörungswuth, die zu der beſonnenſten Grauſamkeit in Erfindung mannichfaltiger Leibes- und Seelenqualen ſie hinreißt und einen Zuſtand veranlaßt, der nichts geringeres als ein langſamer Selbſtmord iſt.

Auch auf die chriſtliche Ascetik der erſten Jahrhunderte ſcheint dieſe Anſicht großen Einfluß gehabt zu haben, der aber endlich durch mehrere Väter der römiſchen Kirche, beſonders den h. Benedict, beſchränkt und gemildert wurde, die an die Stelle jenes ſelbſtzerſtörenden Büßungszuſtandes ein wahres beſchauliches Leben als Ideal des nach geiſtiger Vollkommenheit ſtrebenden Chriſten aufſtellten.

Wir haben dies blos in der Abſicht angeführt, um zu zeigen, wie dieſe Art religiöſer Schwärmerei meiſtens auf einem bald deutlich, bald dunkel gedachten Pantheismus beruht, und eigentlich muß man bekennen, daß es bei der realiſtiſchen oder pantheiſtiſchen Anſicht weit conſequenter iſt, ſich dieſer religiöſen Schwärmerei zu ergeben, als die Philoſophie wiſſenſchaft-

lich zu construiren. Denn nach jenem System ist ja alle Weisheit in dem einzigen Grundbegriffe des ewigen, unveränderlichen, unendlichen Wesens enthalten; dieser einzige Grundbegriff umfaßt alles mögliche Wissen und Erkennen, und zwar so, daß alles weitere Entwickeln, Ausbilden und Mittheilen dieser einen Urwahrheit als zwecklos und überflüssig erkannt werden muß, und aller Aufwand an Thätigkeit und Kraft, den der Mensch in diesem nichtigen Bestreben verschwendet, weit eher der wirklichen praktischen Erreichung und Realisirung jenes höchsten Zieles darzubringen wäre.

Der Realist trennt das Endliche und Unendliche durchaus, leugnet aber die Realität des erstern. Tugend und Vollkommenheit ist für ihn nichts anders, als die höchste einzig wahre Realität. Zu dieser kann der Mensch nur gelangen durch Vernichtung des täuschenden Scheins von Endlichkeit, der uns in diesem Leben von allen Seiten umfängt, uns in einem ewigen Kreise von Irrthümern herumführt und allem Denken und Thun die verkehrte zwecklose Richtung gibt. — Unter jener Endlichkeit aber, deren Vernichtung der Realist fordert, ist auch unsere geistige Kraft und unser Verstand in seiner jetzigen sinnlichen Form mit einbegriffen. Es ist sehr begreiflich, wie eine Philosophie, die von dem Unendlichen und der höchsten Realität nur einen negativen Begriff hat, die Wiedervereinigung mit diesem einzig wahren und wirklichen Wesen auch nur auf eine negative Art zu bewerkstelligen suchen wird, ein Wahn, dessen praktische Realisirung die schrecklichsten Folgen nach sich ziehen und den Denker, der sich ihm hingibt, endlich in einen bodenlosen Abgrund von Leerheit und Nichtigkeit führen muß; daher man denn auch den äußersten Grad dieser philosophischen Verirrung mit Recht Nihilismus genannt hat; wie denn wirklich eine Secte in China geradezu behauptet, der Ursprung und das Ende aller Dinge sei das Nichts, — dieses sei das höchste, vollkommenste Wesen. Ob man diese Irrlehre des Atheismus beschuldigen könne, wäre noch in Zweifel zu ziehen. Im wesentlichen ist sie freilich nicht davon verschieden, streng genommen doch nur die schärfste Spitze desselben

irrung. Es muß für die philoſophiſche Betrachtung der Ge-
ichte des menſchlichen Geiſtes höchſt zweckmäßig und lehrreich
n, jene zahlloſen, ſo gefährlichen und abſchreckenden Irrthü-
r kennen zu lernen, zu denen der Realismus nothwendig hin-
rt, und die wir auch überall, wo dieſe Anſicht als philo-
hiſche Denkart herrſchend erſcheint, in ihrer ſcheußlichſten
ſtalt auftreten ſehen. Leider! gab es in allen Zeitaltern
iloſophen und ſelbſt Theologen, die das Gefährliche dieſes
ſtems bei weitem nicht in allen ſeinen Folgen und Wirkun-
n einſahen und ihm in dem Gebiete der höhern Philoſophie
r allzuviel Spielraum geſtatteten; ſo daß die realiſtiſchen
een hier unter mancherlei Formen und Geſtalten ſo allgemein
breitet, ſo tief und feſt gewurzelt und in alle Anſichten ver-
kelt und verwebt ſind, daß man ſie als das eigentliche Grund-
el der höhern Philoſophie anſehen kann.

Der Uebergang von dem gewöhnlichen, philoſophiſchen
alismus zu jenem gefährlichen Extrem pantheiſtiſcher Denk-
r iſt ſehr leicht zu zeigen; legt man nämlich dem Unendlichen
r lauter negative Beſtimmungen bei, ſo muß der ganze Be-
iff ſich ja zuletzt in nichts auflöſen. Das gänzlich negative
ſehen des Unendlichen iſt denn auch der nicht zu hebende
undfehler des Realismus.

Die Grundloſigkeit des Realismus, ſo wie wir ihn bisher
racteriſirt haben, beruht übrigens auf der philoſophiſchen An-
ndung des Begriffes der beharrlichen Subſtanz, welcher Be-
iff doch nur praktiſche Gültigkeit, aber durchaus keinen ſpecu-
tiven Gehalt hat und auf der höchſt willkürlichen, ungülti-
n, abſoluten Trennung des Endlichen und Unendlichen beruht.

Beide Vorausſetzungen hat der Realiſt mit dem Empiriker
mein, nur macht er einen andern Gebrauch davon, oder er-
eift vielmehr denſelben Irrthum von der entgegengeſetzten
eite. Der Empiriker hält ſich ganz und einzig an das End-
he, leugnet das Unendliche, oder verwirft doch die Erfor-
nung deſſelben als unſtatthaft und zwecklos. — Der Realiſt
aubt das Unendliche in der höchſten Realität und Wahrheit
griffen zu haben, und verwirft nun eben ſo unbedingt alles

Endliche und Sinnliche als gehaltlosen, nichtigen Schein, als Irrthum und Betrug.

Die vollkommene Negativität der realistischen Ansicht ist denn auch der Grund, warum sie streng genommen nie zu einem Systeme sich entwickeln kann. Daß diese Behauptung gegründet sey, wird in der philosophischen Geschichte durch das Beispiel der strengsten und vollendetsten Realisten, des Parmenides und des ältern Zeno, hinlänglich bestättigt. Der erste, welcher die Hauptideen des Systems positiv darstellen wollte, versuchte es in einem allegorischen Lehrgedichte, verließ also ganz die philosophische Form und Methode. Zeno aber versuchte, wie schon früher bemerkt wurde, den Hauptgrundsatz der realistischen Denkart nur polemisch zu begründen, durch Widerlegung aller entgegenstehenden Meinungen und Begriffe, so daß seine Darstellung nichts weniger als systematisch war und seyn konnte, ja er selbst für einen Skeptiker gehalten wurde.

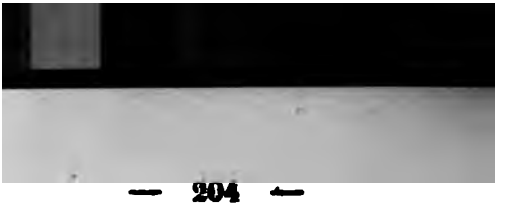
Ein System kann in der realistischen Denkart nur dadurch zu Stande kommen, daß man auf strenge Consequenz Verzicht thut, der Grundidee einigermaßen untreu wird und zu dem ganz negativen Begriffe der absoluten Einheit weitere positive Bestimmungen hinzufügt, die entweder aus andern philosophischen Systemen oder aus der gemeinen Ansicht entlehnt sind; dadurch entsteht dann der Schein, als wenn die Mannichfaltigkeit und Fülle nicht ganz aufgehoben und ausgeschlossen, sondern als in der Einheit einbegriffen gesetzt würde; denn nicht wird der Realist weniger zugeben wollen, als daß sein Begriff des Unendlichen ein durchaus negativer sey. So lang aber sein Princip von der absoluten Einheit und Unveränderlichkeit des unendlichen Wesens stehen bleibt, werden auch die künstlichsten und scharfsinnigsten Versuche, jene Negativität zu heben, ihren befriedigenden Erfolg haben.

Diese Bemerkung trifft auch vorzüglich den Spinoza. Daß der Gottheit nur zwei Attribute — Geist und Körper — beigelegt werden, ist aus der gemeinen Denkart genommen und nach dieser vollkommen richtig, nach seinem eigenen Systeme aber durchaus inconsequent und unstatthaft. Denn wollte er sich streng an

dieſe binden, ſo müßte er der Gottheit eine unendliche Anzahl ſolcher ewigen Attribute beilegen, und da er einmal dem Menſchen die Fähigkeit zugeſteht, die Gottheit zu erkennen, ſo müßte in dem menſchlichen Geiſte eine, wenn gleich unvollkommene, Vorſtellung oder doch mindeſtens eine Ahndung vorgefunden werden von noch ganz andern Attributen des göttlichen Weſens, als den beiden genannten. Nun läßt ſich aber im menſchlichen Verſtande gar keine Spur einer andern Vorſtellungsart antreffen, als eben jene der ideellen geiſtigen und der materiellen ſinnlichen Welt. Warum es aber nur dieſe beiden Welten gibt, oder in Spinoza's Sprache zu reden, warum der Gottheit nur gerade dieſe beiden Attribute zukommen, das iſt er ganz unfähig, aus ſeinem Begriffe des unendlichen Weſens abzuleiten.

Was dem Realismus eine ſo verführeriſche Gewalt gibt und einen ſo großen Anſchein von ſpeculativer Gewißheit, mag folgende Bemerkung klar machen.

Der negative Begriff des Unendlichen führt eben darum, weil er ein blos negativer Begriff iſt, die höchſte abſoluteſte Evidenz, ja eine intenſiv dem Grade nach unendliche Gewißheit mit ſich. Durch eine leichte Täuſchung wird nun dieſe Evidenz und Gewißheit des negativen Grundbegriffs auch auf die poſitiven Beſtimmungen übertragen, die eigentlich nicht dazu gehören, aber durch ſophiſtiſche Kunſt leicht damit verknüpft werden können, indem es bei der ewigen Beweglichkeit des Geiſtes doch einmal unmöglich iſt, daß man gar nichts anders denken ſollte, als dieſen einen Gedanken der abſoluten Einheit des Unendlichen, und der Menſch, ſo lange nur irgend ein Princip von höherem Leben ſich äußert, ſein Denken nicht auf einen Punkt beharrlich beſchränken kann, ſondern durch die Mannichfaltigkeit der Elemente ſeines Weſens ſelbſt gezwungen ſeyn wird, eine unendliche Fülle von Gedanken und Ideen zu erzeugen und zu bilden und an jenen Urgedanken anzuſchließen. Wollte aber der conſequente Realiſt ſeiner Anſicht ganz getreu bleiben und dieſe bis zu ihrer äußerſten Höhe verfolgen, ſo würde jene leibliche und geiſtige Selbſtvernichtung der indiſchen



Asceten das natürlichste Resultat seyn; indem durch [illegible] Denken nur auf die einzige Vorstellung der unendlichen [illegible] beschränkt, durch freiwillige Zerrüttung aller geistigen [illegible] und Thätigkeiten alle andern Gedanken unterdrückt und [illegible] würden. —

System der Emanation.

System der Emanation heißt die Lehre, daß alle [illegible] aus dem Schooße der unendlichen Gottheit sich entwickelt [illegible] aus dieser ausgeflossen und nach bestimmten Perioden au[illegible] der in diese zurückzukehren fähig sind.

Man nennt diese Philosophie auch wohl die orien[illegible] sche, weil sie vorzüglich bei den orientalischen Völkern [illegible] hat, und ihr Ursprung in Indien war. Zwar erhielt sie [illegible] wir weiter sehen werden, auch bei den europäischen N[illegible] vielen Einfluß, aber erst aus Asien her ist sie zu diesen [illegible] men; dort war doch immer ihr Hauptsitz und ihre Urque[illegible]

Man nennt dieses System auch wohl Mysticis[illegible] eine Benennung, welche den Geist desselben richtig be[illegible] indem es ein Hauptmerkmal von ihm ist, alle Erkennt[illegible] Gottheit aus übernatürlicher Offenbarung oder übersinnli[illegible] schauung herzuleiten; da hingegen der Realismus von [illegible] übernatürlichen Erkenntnißquelle nichts wissen will, u[illegible] einzig und allein auf eine vorgebliche Vernunft-Erk[illegible] gründet.

Nur muß man von dem wahrhaft speculativen M[illegible] mus mancherlei andere religiöse Schwärmerei unterschei[illegible] blos subjectiv ist und nur auf das Gefühl sich bezieht [illegible] allen speculativen Gehalt und Werth.

Diese letzte Art des gemeinen nicht speculativen M[illegible] mus könnte man durch den Namen Pietismus von je[illegible] hern unterscheiden. Das System der Emanation oder [illegible] culativen Mysticismus hat also vorzüglich geblüht bei [illegible]

n und andern orientalischen Nationen, also wahrscheinlich auch den Aegyptern, Persern und endlich bei den Hebräern*). Auch den Griechen fand es Eingang; hier ward es, obwohl ht ohne große Abänderung, zuerst in der Schule des Pytha- as aufgenommen; später offenbarte es auch in Plato's Lehre nen Einfluß, bis es zuletzt durch die alexandrinischen und uplatonischen Philosophen seine vorzüglichste Ausbildung und ollendung erhielt. Zu den letzten gehören, außer Philo und sephus, Porphyrius, Jamblichus und besonders Plotin. Auch n man noch die christlichen Gnostiker zu den Anhängern dieser nkart rechnen. Zwar werden unter dem Namen Gnostiker cten von sehr verschiedenen Ansichten und Meinungen zusam- ngefaßt, allein in der Hauptsache neigen sie sich doch mehr r weniger alle zu dem Emanationssysteme. Das Wort Gno- er kommt her von dem griechischen γνῶσις, Erkenntniß. In n conventionellen Sinne der spätern griechischen Philosophen r heißt es lediglich übernatürliche Erkenntniß, entweder aus fenbarung oder übersinnlicher Anschauung.

Zu den Gnostikern besserer Art gehören Origenes, Clemens i Alexandrien ꝛc. ꝛc. Manche Ausleger älterer und neuerer t haben wohl mit Unrecht geglaubt, diese Philosophie auch den Schriften des alten Testaments und namentlich in der aischen Schöpfungsgeschichte zu finden, weswegen man ihnen h den Namen mosaische Philosophen gab. Reuchlin und as von Mirandola gehören zu ihnen.

Es ist das Emanationssystem nicht eigentlich pantheistisch zu nen, denn obgleich die Dinge nach demselben nicht aus ei- n ursprünglich vorhandenen Stoffe von der Gottheit nur ge- et oder aus dem Nichts geschaffen, sondern aus ihr selbst, m Wesen nach, herflossen und ausgingen, so wird denn doch Gottheit und die Welt strenge unterschieden.

Fatalistisch aber ist diese Denkart durchaus, indem kein änglicher Grund oder Zweck angegeben wird, der das Aus- len der Natur und aller erschaffenen Dinge aus Gott er-

*) Bei den Hebräern sind Philo und Josephus Philosophen dieser Art.

klären könnte, da die Welt so mangelhaft und unvollkommen ist, die Gottheit selbst aber als der Inbegriff aller Vollkommenheit ja nichts außer sich bedürfte. — Hier muß also das Daseyn überhaupt, die Natur und die Welt für ein Unglück gehalten werden, indem sie gar nichts anders, als ein Herabsinken von der göttlichen Vollkommenheit sind. — Darin offenbart sich also schon ein großer Unterschied des speculativen Mysticismus und des Realismus. Nach diesem gibt es durchaus nur ein einziges, absolut nothwendiges, reelles, allervollkommenstes Wesen, in dem alle Verschiedenheit, alle Absonderung und Trennung gänzlich wegfällt, alles in die eine höchste Realität sich auflöst und außer dem alleinigen göttlichen Seyn kein anderes möglich ist. Hier kann also auch weder Böses, noch Uebel, noch Unvollkommenheit statt finden, denn alles wahrhaft Wirkliche ist ja eines und dasselbe, gleich nothwendig und absolut, wie die Gottheit, von der es ja weder gesondert, noch verschieden, sondern mit ihr vollkommen eines, ja nichts anders wie sie selbst ist. Das Uebel und die Unvollkommenheit beruht nur auf dem sinnlichen Schein, auf Täuschung und Irrthum.

Ganz anders erklärt sich aber diesen Punkt der speculative Mysticismus. Er behauptet geradezu, die ganze geschaffene Welt, ihr Daseyn überhaupt, so wie jenes der in ihr existirenden Wesen sei ein Unglück und ein Uebel, und alles Seyn, was nicht in Gott, der Urquelle und dem Inbegriff aller Vollkommenheit und Seligkeit, sondern außer ihm, von ihm getrennt sich befinde, schon durch diese Entfernung in einem Zustande der höchsten Unvollkommenheit und Erniedrigung sey. Weil aber nun kein hinreichender Grund und Zweck angegeben werden kann für den Ursprung der Welt, welche weiter nichts ist, als eine Verschlimmerung, ein Herabsinken und Entarten der göttlichen Vollkommenheit, so ist unvermeidlich hier stillschweigend ein Schicksal, eine unabänderliche, unerklärbare, dunkle Nothwendigkeit vorauszusetzen, deren Macht die verständige, vollkommene Gottheit unterworfen und von ihr genöthigt wird, von ihrer ursprünglichen Vollkommenheit abzuweichen und herabzusinken.

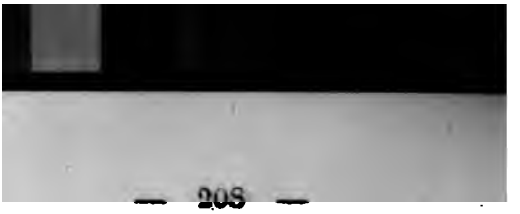
Die unterſcheidenden Merkmale des ſpeculativen Myſticis-
us oder der ältern orientaliſchen Philoſophie ſind folgende:

a. Die ſchon erörterte Lehre von dem Urſprunge aller
inge aus Gott durch Emanation.

b. Die Lehre von der übernatürlichen Erkenntnißquelle
urch Offenbarung oder überſinnliche Anſchauung; hiervon un-
rſcheidet man noch beſonders die Lehre von der überſinnlichen
rinnerung, obgleich auch dieſe zu dieſem Syſteme gehört; wa-
n nämlich alle Seelen urſprünglich mit der Gottheit vereinigt,
kann dieſe Präexiſtenz für die mit Bewußtſeyn begabten
eſen nicht ganz verloren gehen. Sey nach dem Herausgehen
us der Gottheit die Entfernung dieſer vernünftigen Weſen von
rem Urſprunge auch noch ſo groß, mögen ſie auch noch ſo
ef in Unvollkommenheit, Beſchränktheit, Irrthum und Dunkel-
it verſunken ſeyn, — einige Spuren jenes ehemaligen Zu-
andes müſſen denn doch zurückbleiben, deren Erinnerung wie-
rerwachen und erregt werden kann. Aus dergleichen Erin-
rungen jenes nämlichen vollkommenen Zuſtandes werden nun
le jene Begriffe und Ideen des Menſchen befriedigend herge-
itet, welche aus den ſinnlichen Eindrücken, Empfindungen und
ahrnehmungen der gemeinen Wirklichkeit des gegenwärtigen
ebens nicht zu erklären ſind.

c. Eine dritte Grundlehre dieſes Syſtems, oder doch eine
man mit ihm zuſammenhängende und natürlich aus ihm fol-
nde iſt die Metempſychoſe oder die Lehre von der See-
nwanderung, welche nicht nur bei allen indiſchen Secten, ſon-
rn auch in der Schule des Pythagoras, des Plato und der
ntplatoniker adoptirt war.

Mit der Idee der Emanation oder des Ausfließens aller
eſen aus der Gottheit iſt die Idee von einer unendlichen
ückkehr und Wiedervereinigung mit der Gottheit natürlich ver-
nden. Es betrachtet nämlich dieſes Syſtem, wie ſchon geſagt
orden, das Daſeyn der Welt, welches blos durch ein Heraus-
eten und Herabſinken aus der Gottheit entſtand, allein ſeiner
ntfernung von der Urquelle und dem Inbegriffe aller Vollkom-
it wegen, als ein großes Uebel, und das letzte, höchſte Ziel



aller erſchaffenen Weſen kann nur darin geſetzt werden, ſie als ſolche, d. h. als einzelne, beſondere, für ſich, dem Unendlichen getrennt exiſtirende Weſen daſeyn, und wieder in dieſes zurückkehren, um an dem einzig vollkommenen, göttlichen Seyn und Leben wieder Theil nehmen. So wie nun aber die Emanation aus der Gottheit durch periodiſche Entwicklung geſchah, ſo muß dies auch der Rückkehr wieder ſtattfinden; die Seele kann aus ihrem jetzigen Verfall und jenem Zuſtand der Erniedrigung und Unvollkommenheit, worin ſie herabgeſunken iſt, nicht auf einmal unmittelbar ſich wieder mit der Gottheit vereinigen, ſondern ſie kann nur durch eine ſteigende Läuterung und Verſetzung von einer höhern Stufe zur andern, ſich allmälig dieſem Ziele nähern, indem ſie immer reinere Hüllen annimmt, in vollkommenere Formen übergeht.

Da nach dieſem Syſteme alle Weſen aus der Gottheit ausgegangen und ausgeſchloſſen ſind, ſo enthält auch jedes von ihnen das göttliche Weſen, aber freilich durch die äußere körperliche Hülle beſchränkt, verdunkelt und entſtellt. Wenn nun dieſe Hülle des göttlichen Weſens ganz unwürdig iſt, da erklärte man dies als einen Zuſtand von Strafe, indem an ſo niedrige, ſchlechte Formen gefeſſelten Seelen in einem frühern Zuſtande durch eigenes Verſchulden ſich dieſe Hülle würdigung zugezogen hatten.

Man muß überhaupt die Metempſychoſe nicht blos als metaphyſiſche, ſondern ſo wie die Aeltern ſie ſich dachten, mehr als eine moraliſche Lehre anſehen; dieſes ſteht auch im Zuſammenhange mit der vierten Grundlehre des Syſtems oder eigentlichen Anſicht deſſelben von dem moraliſchen Uebel.

Es war, wie ſchon mehrmal gedacht worden, die erſchaffene ſinnliche Welt ganz unvollkommen und moraliſch. Das letzte einzige Ziel aber für alle freie Weſen, ſich aus ſer Erniedrigung wieder empor zu arbeiten, ſich von den raliſchen Verderbniſſe, womit ſie überall umgeben ſind, mehr und mehr zu reinigen und ſo endlich in einen Zuſtand herer Veredlung und Vollendung der Wiedervereinigung mit

Gottheit würdig zu werden. Eine sehr strenge, erhabene Moral war nicht nur in der indischen und orientalischen, sondern auch in der pythagoräischen und platonischen Philosophie vorherrschend. Besonders zeichneten die Schulen der letzten sich dadurch bei den Griechen aus, deren Volksreligion so hohe intellectuelle Ansichten und Grundsätze sonst durchaus fremd waren. —

Bemerkungen über den Werth des speculativen Mysticismus.

Wir müssen zuerst die Erinnerung vorausschicken, daß der speculative Mysticismus durchaus gar keine verwerfliche Art von Philosophie, daß vielmehr der berichtigte Mysticismus, so wie der gemäßigte Skepticismus ein wesentlicher Bestandtheil der wahren, vollkommenen Philosophie sey; denn wie der auf seine wahre Bedeutung zurückgeführte Skepticismus der natürliche Anfang und das natürliche Princip der wahren Philosophie ist, so ist der berichtigte Mysticismus der göttliche Anfang und das göttliche Princip derselben.

Der nicht berichtigte Mysticismus aber ist nichts anders als mißverstandene Offenbarung. Es ist hier nicht die Rede von den heiligen Schriften, die uns Nachricht ertheilen von der ursprünglichen Offenbarung, sondern wir reden hier von dieser selbst.

Es läßt sich nämlich auch philosophisch darthun, daß der wahre Begriff der Gottheit dem Menschen nur durch Offenbarung mitgetheilt worden seyn kann, weil weder die Vernunft noch die Sinnenwelt im Stande ist, diesen Begriff in ihm zu erzeugen.

Was der Mensch, seiner eigenen Vernunft überlassen, aus der Betrachtung der Sinnenwelt über das unsichtbare, geistige, in ihr verborgen wirkende Wesen herleiten kann, das ist durch-

aus keine Erkenntniß des wahren Gottes, sondern es
einzelne höchst schwankende, mangelhafte Züge des
griffes, oder es sind die bloßen Naturkräfte, die es
liche Wesen anerkennt.

Wenn aber Denker von religiösem Gefühl und
bei ihrem Nachdenken über die Natur ihr Entstehen,
neren Kräfte und Gesetze, so wie ihr Verhältniß zu einer
sten, sie beherrschenden geistigen Princip der Gottheit gel
zu seyn vorgeben, blos und einzig durch ihre Vernunft
tet, so ist dies Täuschung und Selbstbetrug, indem ihre
nunft schon früher durch das Licht der Offenbarung er
und in ihrem Denken und Forschen auf den Weg der E
niß gekommen ist, sie also mit Unrecht den Begriff der
heit, der durch eben diese Offenbarung unter den Mensch
breitet und so auch ihnen überliefert wurde, aus sich
oder der Beobachtung der Welt und Natur geschöpft zu
wähnen.

Es würde den Gang unserer Untersuchung aber über
Gränzen hinausführen, wenn wir dieses hier vollkommen
tern wollten; wir können zur etwaigen Erklärung nur
Hauptbemerkung hier anführen.

Der eigentliche Punkt, worauf es bei der Bestimmu
wahren Begriffes der Gottheit ankommt, ist, daß dieser
der Idee der unendlichen Einheit vor allem die Idee d
endlichen Fülle in sich enthält. Diese Idee nun der unen
Fülle, der positiven göttlichen Allmacht und Liebe k
dem Menschen weder durch die Vernunft allein, noch dur
fahrung und sinnliche Wahrnehmungen erzeugt werden,
sich dies philosophisch streng beweisen läßt. Es bleib
also nur übrig anzunehmen, was die Religion uns lehrt,
Geschichte und Tradition, so hoch wir diese immer verfolg
nen, durch ihr Zeugniß bestätigen, daß die Bildung des
lichen Geschlechts ihre erste Urquelle in einer höhern Off
rung gehabt und daß der wahre Begriff des göttlichen
dem Menschen unmittelbar von diesem selbst mitgethei
den sey.

Nehmen wir dieſes nun an, ſo erklärt ſich jenes Syſtem Emanation oder jener älteſten orientaliſchen Philoſophie natürlich als mißverſtandene Offenbarung und als er- und älteſter Verſuch, den offenbarten Begriff eines all- ſtigen, allweiſen göttlichen Weſens mit der Erſcheinung der t in Uebereinſtimmung zu bringen und ſich beide begreiflich achen; ein Verſuch, der aber freilich nicht gelungen iſt.

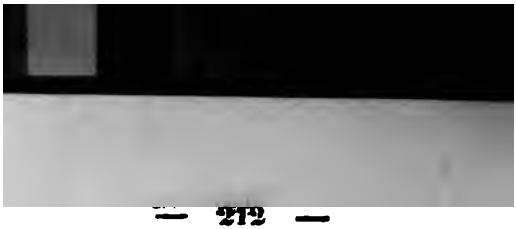
Eine dritte, von dem ſpeculativen Myſticismus weſentlich hiedene und dem Realismus ganz entgegengeſetzte Art von loſophie iſt der Idealismus, zu dem wir jetzt übergehen.

Syſtem des Idealismus.

Das Weſen des Idealismus beſteht darin, das Geiſtige in für wirklich und wahrhaft reell zu halten, Körper und terie aber ihrem Daſeyn und Realität nach gänzlich zu leug- für bloßen Schein und Irrthum zu erklären, oder ſie doch in Geiſt umzuwandeln und aufzulöſen. In dieſer Rück- iſt der Idealismus ſchnurgrade entgegengeſetzt dem Mate- ismus, der alles aus materiellen Kräften und Subſtanzen itet.

Wir dürfen uns aber mit dieſer Definition des Idealis- noch gar nicht begnügen, ſondern es entſteht hier gleich die e, was denn im Gegenſatze der Materie das eigentliche n des Geiſtes ſelbſt ſey? Wir antworten: Freiheit, Thä- t, lebendige Beweglichkeit; ſo wie ſubſtantielle Beharrlich- Unveränderlichkeit und todte Ruhe das Weſen des kör- hen Materialismus ſind.

Dieſes iſt nun der unterſcheidende Punkt, wo der Idealis- ſowohl dem Materialismus, als dem Realismus gerade ſpricht. —



Die Anſicht des Begriffes der Subſtanz iſt es, ob ein Syſtem idealiſtiſch ſey oder nicht; denn in Idealismus wird dieſer Begriff theoretiſch ganz aufgehoben vernichtet.

Eine Naturanſicht kann idealiſtiſch ſeyn, wenn grobe Körperliche, der bloße Mechanismus der Naturgegenſtände die in der Körperwelt unſichtbar wirkenden Kräfte Thätigkeiten als das Erſte, Urſprüngliche angeſehen Nun ſolche Naturanſicht heißt dynamiſch. Eben ſo der andern Seite eine Philoſophie, die einzig vom Bewußtſeyn ausgeht, doch ganz und gar nicht idealiſtiſch wenn ſie nicht in dem Ich eine freie, thätige Kraft, einen blinden Mechanismus nothwendiger, beharrlicher geſetze als das Erſte, Höchſte anerkennt.

Wer den Mechanismus, es ſey nun des Bewußtſeyns der Natur, an die Spitze ſeiner Philoſophie ſtellt, der Idealiſt, ſondern ein mechaniſcher Philoſoph, und ſeine niſche Philoſophie iſt nun entweder materialiſtiſch oder ſtiſch oder ein Gemiſch von beiden.

Zu den Idealiſten des Alterthums gehören unter den gewiſſermaßen die joniſchen Philoſophen Thales, Heraklit, rimenes und Anarimander. Sie ſtellten entweder das das andre Element, das Feuer, das Waſſer oder die thätige Grundkraft der Welt auf. — Die Philoſophie dieſer ner iſt uns indeſſen nur aus höchſt mangelhaften, unzuverl Bruchſtücken bekannt; mit Gewißheit kann man jedoch raklit behaupten, daß er ein Idealiſt war, da er ausd behauptete, es gebe durchaus nichts Feſtes, Ruhendes, liches, ſondern alles ſei in einem ſteten Fluſſe, in einer Bewegung und Veränderung, da er alſo auf dieſe Begriff von der Subſtanz durchaus leugnete und verwarf.

Daß dieſe älteſten Philoſophen aber durchaus keine lichen Materialiſten waren, ſondern unter den Urelementen ſie als die Quelle aller Dinge und als göttliche Dinge hen, dem Waſſer, dem Feuer und der Luft nur die wirkenden lebendigen Grundkräfte der Welt meinten, keine

roben, irdiſchen Elemente, iſt aus dem Zuſammenhange
Denkart vollkommen klar. Einer von ihnen, Anaximenes,
te die Urquelle aller Dinge, welche die andern als Feuer,
ſer, Luft charakteriſirten, das Unbeſtimmte, alſo das Un-
liche.

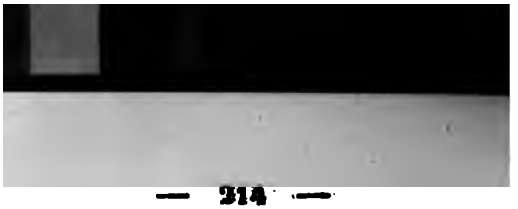
Von Heraklit ſind Aeußerungen genug da, welche bewei-
daß er das göttliche Weſen der Geiſtigkeit und des reinen
bandes ganz vortrefflich, und zwar unter den Griechen der
: anerkannt hat.

Die Philoſophie dieſer älteſten Griechen war freilich der
n nach mehr Naturphiloſophie, die ſich als ſolche hauptſäch-
zu dem Phyſiſchen hinneigte, für die Entwicklung ſittlicher
religiöſer Ideen aber weniger bedeutende Reſultate aufge-
hat, und daher überhaupt ſehr unvollkommen und unzu-
end erſcheinen mußte.

Das zweite eigentliche Syſtem des Idealismus bei den
chen iſt jenes des Ariſtoteles, welchen man oft mit Un-
zu den Empirikern gezählt findet.

Sokrates hatte für die Philoſophie eine ganz neue eigen-
liche Methode aufgeſtellt, in der das moraliſch Praktiſche
ll das Vorherrſchende war. Dieſer ſokratiſchen Art zu
ſophiren blieb ſelbſt Plato getreu, wenn gleich ſeine Phi-
hie in ſpeculativer Hinſicht ſich mit allumfaſſender Genia-
weit über jene des Sokrates erhob.

Ariſtoteles aber wich völlig davon ab, und kehrte wieder
zu der alten Naturphiloſophie zurück. So wie jene die
ente, nahm er einen allgemeinen Weltgeiſt (*νοῦς*) als Princip
Dinge an, eine durch ſich ſelbſt thätige, in ſich ſelbſt vollen-
Kraft oder Entelechie. Dieſer Begriff der ſelbſtthätigen,
i Kraft iſt durchaus idealiſtiſch, nach der vorhergegange-
Behauptung, daß Thätigkeit der charakteriſtiſche Grundbe-
des Idealismus ſey. Daß eine ſolche abſolut freie und
urch ſich ſelbſt thätige Kraft nur geiſtiger Natur ſeyn kann,
f wohl keines Beweiſes. In dieſer Hinſicht wäre die En-
ie des Ariſtoteles wohl genau daſſelbe, was in der neu-
Philoſophie als Ichheit iſt bezeichnet worden, wenn man



dieſen Begriff in ſeiner wahren vollkommenen [illegible] nimmt.

In Hinſicht der Hauptprincipien befand ſich [illegible] phie der Ariſtoteles auf dem rechten Wege: daß ſeine philoſophie aber wegen dem Zuſtande von Kindheit, [illegible] die damalige Phyſik befand, höchſt unvollkommen [illegible] te, dies wäre in philoſophiſcher Rückſicht kein ſo groſſ gel; denn da kommt es denn am Ende doch nur auf die Grundprincipien und den Geiſt des Ganzen an.

Bedeutender aber iſt der Fehler, daß ſeine Phil überhaupt nur Naturalismus und die moraliſch-praktiſch daran ſehr vernachläßigt und hintangeſetzt war. Der davon lag vielleicht in dem Widerſpruchsgeiſte wider k kratiſche und platoniſche Philoſophie, oder in der ſyſtem Einſeitigkeit des Ariſtoteles überhaupt.

Die höchſten Principien, welche Ariſtoteles ſeiner E klärung zum Grunde legte, waren Form, Materie und P tion. Die Formen des Ariſtoteles ſind die mannichfalti ſcheinungen der ſelbſtthätigen Kraft oder Entelechie. Di terie iſt dem Ariſtoteles etwas ganz anderes, als dieſer in andern Syſtemen genommen wird; ſie iſt ihm nicht die bloße Möglichkeit. Vor und außer den Formen exi gar nicht. Die Formen ſind das einzige, wirklich Re mit ihnen und durch ſie allein hat auch die Materie [illegible] ſeyn, Realität. Die Privation oder Beſchränkung iſt da die Formen beſtimmt und unterſcheidet.*)

Dieſe Principien: Form, Materie und Privation [illegible] lig daſſelbe, was in der fichtiſchen Philoſophie Ich, N und die natürlichen Schranken ſind. Daher denn auch erſten Grundprincipien wenigſtens die fichtiſche und ariſt Anſicht vollkommen übereinſtimmen.

Abgeſehen von allen andern Unvollkommenheiten bis ſtems liegt der theoretiſche Fehler hauptſächlich darin, Entſtehung und das Vorhandenſeyn der Privation oder

*) Man hat alſo den Ariſtoteles mit Unrecht für einen Mat gehalten.

en Schranken auf keinerlei Art erklärt werden kann,
ie Mannichfaltigkeit der Formen, oder, in Fichte's Spra-
en, das Entstehen der individuellen Ichheiten; denn daß
ränkung von der absolut freien, thätigen Grundkraft
i solle, dieses zu behaupten, wäre der vollkommenste Wi-
Denn warum und auf welche Weise kam diese denn
ener Selbstbeschränkung? Hat die Beschränkung nicht
)en in der freien Thätigkeit des Welt-Ichs, sondern ist
ch unabhängig von ihr vorhanden, so ist sie auch frü-
)her wie diese und somit das erste Grundprincip.
rückt dieses System also eine durchaus nicht zu he-
)egreiflichkeit, die mit den ersten Grundsätzen beginnt
das Ganze fortläuft. Insofern aber die ihm zum
:egende Ansicht vollkommen idealistisch ist, verdient es
ich mit andern eine ausgezeichnete, ehrenvolle Stelle.
b und jener Tadel sind nach unserer vorhergeschickten
von Idealismus überhaupt sehr gut vereinbar; denn
pten, der Idealismus sey der Mittelpunkt der wahren
ie und im ganzen genommen die einzig richtige Art zu
ren. Allein unter allen in ihr gemachten Versuchen,
ie Geschichte der Philosophie aufzeigt, finden wir auch
n einzigen fehlerfrei und ohne große Unvollkommenhei-
nehrere sind als ganz verwerflich anzusehen; so sehr
: auch das edle, preiswürdige Streben der großen
die auf diesem Wege der höchsten Erkenntniß sich zu
glaubten, achten und bewundern müssen, so groß auch
r Aufwand von Kraft und Genialität ist, den sie
abenen Zwecke weiheten, so hat doch keiner von ihnen
seiner Bemühungen erreicht, keiner ist bis zur Vollen-
hgedrungen. —

haben bis jetzt zwei Arten des Idealismus kennen
)ie erste war die dynamische Naturansicht, welche der
erall unsichtbar wirkende geistige Kräfte und Thätig-
i Grunde legt; und jene, welche von dem Begriffe
ut freien thätigen Kraft, als dem Urprincip ausgeht.
:ebt nun noch eine dritte, ungleich ältere Art ideali-

stischer Philosophie übrig, welche vorzüglich in religiöser H
sicht merkwürdig ist, nämlich die Lehre von zwei die W
beherrschenden Principien, wovon das eine abso
Gute, als die Quelle aller Vollkommenheiten, das andere
das absolut Böse, als der Ursprung alles Schlechten,
Unvollkommenheit und alles Uebels in der moralischen, wi
der physikalischen Weltordnung angesehen wird.

Diese Ansicht finden wir in dem Religionssysteme des
roaster und späterhin in erneuerter, veränderter Gesta
dem Systeme der Manichäer.

Unstreitig war sie auch bei den orientalischen Völkern
haupt sehr verbreitet, und wenn wir nach einigen freilich
unvollständigen Bruchstücken der pythagoräischen Philo
schließen sollten, so würde auch in ihr die Beziehung au
Gegensatz guter und böser Grundkräfte sich leicht auffinde
sen. Idealistisch ist die Lehre von den zwei Principien,
nach derselben die Welt nicht erscheint als ein todtes,
gungsloses Ruhen und Seyn als ein beharrlicher Mat
chanismus, sondern als ein ewiges Ringen und Kämpfe
bendiger Kräfte und Thätigkeiten, als ein ewiges Werden
ununterbrochen fortgehende, sich stäts erneuernde und verän
Entwicklung, die eben aus dieser Gährung, diesem rege
bendigen Kampfe widerstreitender Elemente hervorgeht.

Wenn man der Lehre von den zwei Principien
gibt, daß sie dem bösen Weltwesen so viele Kraft und
zuerkennt wie dem guten, so beruht dieses wohl nur auf
Mißverständnisse, da dies wenigstens kein philosophische
hänger des Systems behaupten kann. Dahingegen beru
eigentliche Fehlerhafte des Systems wohl in der Behau
das böse Princip würde sich endlich ganz auflösen und in
den und Harmonie mit dem guten sich vereinigen. Di
denn so widersinnig, als moralisch verwerflich, inde
ewige Unterschied zwischen dem absolut Guten und Böse
durch aufgehoben wird.

Die Lehre von den zwei Principien findet sich in d
kunden der Religion, wie in der Philosophie; nur jene

tadelten Nebenbestimmungen widersprechen eben so sehr dem Geiste der wahren Religion, als sie mit der höhern Ansicht der wahren Philosophie unvereinbar sind.

Wenden wir uns nun zu den idealistischen Philosophen unserer Zeit. Insofern die Philosophen des Mittelalters oder die Scholastiker dem Aristoteles folgten, ließe sich im allgemeinen schon voraussetzen, daß ihr System den Grundsätzen nach idealistisch gewesen sey. Doch findet dies nicht in dem Maaße statt, wie man zu glauben wohl Ursache hätte, indem sie einestheils dem Aristoteles nicht so ganz blindlings anhingen, und dann auch das System der christlichen Religion diesem Einflusse das Gleichgewicht hielt. Unter den Philosophen unserer Zeit, deren Denkart zum Idealismus sich neigt, ist Leibnitz ohne Zweifel der interessanteste und bedeutendste; allein er hat seine Philosophie nicht zu einem Systeme vollendet, sondern nur einzelne Bruchstücke und Hypothesen hinterlassen. Seinen vollkommenen Idealismus beweiset die Hypothese von den bewußtlosen Vorstellungen und von den Monaden; durch die ersten stellt er den Grundsatz auf, alles, was in dem Bewußtseyn vorkomme, müsse nur aus dem Bewußtseyn erklärt werden, und der Körper könne auf keine Art und Weise Einfluß auf das Bewußtseyn haben. Durch die Hypothese von den Monaden erklärt er den Körper selbst für eine Erscheinung einfacher, geistiger Grundkräfte, welche wir in den verworrenen, trüben, sinnlichen Wahrnehmungen nur nicht deutlich erkennen; eben so idealistisch ist seine Lehre von den angebornen Ideen, sein Naturprincip der Streitigkeit und andere dieser ähnliche Behauptungen. Nur in der realistischen Hypothese von der prästabilirten Harmonie ward er seiner idealistischen Ansicht und Denkart ungetreu.

Der Synkretismus.

Wir haben bis jetzt sechs verschiedene Arten der Phi
phie abgehandelt. Drei davon — den Empirismus, S
cismus und Materialismus, nannten wir wegen des
Standpunktes, von dem sie ausgehen, und wegen der
Sphäre gemeiner Wirklichkeit, sinnlicher Wahrnehmung
des materiellen Seyns, worauf sie einzig und allein besch
sind, niedere Arten der Philosophie. Die drei andern aber
Realismus, das System der Emanation und der Idealis
wurden als höhere Arten dargestellt; indem sie über den
sinnlicher Erfahrung hinaus zu der unsichtbaren, geistigen
quelle aller Dinge sich zu erheben, das unendliche, göt
Wesen selbst zu erfassen und zu ergründen streben, zu d
letzten Ziele aller Erkenntniß aber nur auf dem Wege der
sten, geistigen Speculation gelangen können.

Es gibt nun noch eine Art von Philosophie, welche
Mischung und Zusammensetzung jener reinen und ursprüng
Denkarten entsteht. Schon früher wurde bemerkt, wie
Pythagoras und Plato sehr viele ihrer Lehren aus dem
nationssysteme genommen haben, ohne daß man sie des
zu den Anhängern dieses Systems rechnen könnte, weil s
aus andern Systemen viele Vorstellungsarten entlehnte
ihrer Philosophie einverleibten.

Dergleichen Mischungen, Mittelstufen und Uebergänge
uns die Geschichte der Philosophie sehr viele auf, welch
zu charakterisiren ganz zwecklos und unstatthaft wäre.
werden zum Behufe unserer Untersuchung hier nur dies
herausheben, welche für die philosophische Geschichte und
tik von entschiedenem Werthe und überwiegendem In
sind.

Das bedeutendste synkretistische System des Alterthum
jenes der Stoiker, bei den Neuern das kantische. D
Stoiker nicht sowohl eine neue Philosophie erfunden un
gestellt, als vielmehr nur aus den Lehren der alten Den

neues System zusammengesetzt haben, ist schon früher von uns angeführt worden. In der Moral folgten sie meistens Sokrates und Plato, deren Philosophie auf der Idee des absolut Wahren, Vollkommenen und Guten beruhete; dennoch borgten sie auch hier einiges von Aristoteles.

In der Naturphilosophie nahmen sie fast ganz Heraklit's Ansicht an, welcher das Feuer als die Urquelle aller Dinge und die allgemeine Weltseele anerkannte. In Rücksicht der Logik, d. h. der Theorie des Erkenntnißvermögens, neigten sie sich am meisten zu der Erfahrung hin, die sie sowohl gegen den Skeptiker als atomistischen Materialisten eifrigst in Schutz nahmen.

Aus diesen verschiedenen Ansichten nun setzten die Stoiker ihr System zusammen; daß aber zwischen so heterogenen Bestandtheilen eben keine innige und harmonische Uebereinstimmung statt finden könne, ist leicht zu denken; auch ward den Stoikern dieser Vorwurf von ihren Gegnern sehr häufig gemacht. Wir sind zwar, aus Mangel an hinreichenden Original-Urkunden, über die Sache nicht genug unterrichtet, um ein entscheidendes Urtheil fällen zu können. Allein der Natur der Sache gemäß wird dieser Vorwurf gewiß gegründet gewesen seyn. Unter den neuern ist das wichtigste synkretistische System das kantische, welches seiner mannichfaltigen und verschiedenartigen Zusammensetzung wegen mit dem stoischen auch die größte Aehnlichkeit hat.

Es besteht die kantische Philosophie aus mehreren ganz von einander getrennten unabhängigen Stücken von sehr ungleichem Werthe: das erste ist die Theorie der Erfahrung, zu der auch die skeptische Ansicht und Bestreitung aller übersinnlichen Erkenntniß gehört.

Diese Theorie der Erfahrung ist dem größten Theile nach empirisch, indem sie die Realität aller Erkenntniß außerhalb dem Gebiete der Erfahrung leugnet. Sie ist dabei äußerst verwickelt, ja sogar oft widersprechend und unverständlich, indem nach dieser Ansicht durchaus nicht verständlich gemacht werden kann, wie z. B. die Mathematik und überhaupt die dem menschlichen Verstande ursprünglich einwohnenden Denkgesetze und reinen

Begriffe oder Kategorien auf das Gebiet der Erfahrun
bar sind, weil es sich ja gar nicht einsehen läßt, wie
rung nach diesen Denkgesetzen des menschlichen Versta
wendig bestimmt werde, auch nirgend Beweise und G
vorfinden, die das Entstehen dieser Denkgesetze selbst b
erklärten und uns belehrten, zu welchem Zwecke und
diese Formen ursprünglich dem Bewußtseyn eingepflanz

Das zweite Hauptstück der kantischen Philosophi
Moral, beruhend auf den Ideen des Guten und
oder wie Kant es ausdrückt, auf dem Glauben an F
Pflicht; indem das sittlich Gute das einzige zuverl
wisse und Haltbare sei in dem unermeßlichen Meere
gewißheit, Widerspruch und Zweifel, worin der
Geist umhergetrieben werde; welches einzig Feste und
der Mensch auch mit aller Kraft und Anstrengung zu
und mit unerschütterlicher Beharrlichkeit und Zuversi
haupten trachten müsse, gesetzt auch, daß alle andere
und Erkenntniß völlig unterginge. Diese Ansicht st
mit der Moral des Plato, der Stoiker und des Chr
überein, aus welchen Lehren Kant auch mehrere einzel
nisse hergenommen hat.

Die kantische Moral verdient in Rücksicht ihrer
Tendenz und der überall darin herrschenden streng
Gesinnung die vollkommenste Achtung. Die Ausfi
einzelnen aber ist äußerst mangelhaft, unzusammenhän
ler Lücken und zahllosen Einwürfen und Schwierigk
gestellt.

Der Hauptfehler in speculativer Rücksicht beste
Mangel an Begründung des Ganzen, indem jener
Freiheit und Pflicht nirgends ursprünglich hergeleite
und begreiflich gemacht wird, und endlich auch da
zwischen dieser moralischen Ansicht und den übrigen T
kantischen Philosophie durchaus keine nothwendige
Uebereinstimmung herrscht.

Der dritte Haupttheil der kantischen Philosophie
manchen idealistischen Aeußerungen und Ansichten, di

ilosophie zwar vieles Interesse haben, von denen der auf-
rksame, unterrichtete Forscher aber gestehen muß, daß sie nur
s Keime, als Anfänge des Idealismus zu betrachten, da-
i noch höchst unausgebildet, unvollendet, voll zweideutiger
chwierigkeiten, Dunkelheiten und scheinbarer Widersprüche
d. Unter diese Rubrik gehören z. B. die Ansichten über das
nerste Wesen der Reflection und das Bewußtseyn, welche ei-
ntlich über seine Theorie der Erfahrung hinausgehen, ja so-
r mit dieser im Widerstreit stehen. Ferner die dynamischen
aturansichten und manche andere Idee über Religion, Aesthe-
! und Geschichte.

Allgemeine Schlußanmerkung.

Kants Philosophie ist durchaus kein vollendetes System, aber bei dem unermeßlichen Reichthume höchst origineller, lichtvoller Ideen, bei dem philosophischen Scharfsinn und Tiefsinn, der moralischen Kraft und Würde dieses in jeder Hinsicht ausgezeichneten Denkers hat selbst die Unvollkommenheit des Ganzen, die unzähligen Schwierigkeiten, Dunkelheiten und Widersprüchen Spielraum gab, den philosophischen Geist, der in der schlechten, gemeinen, empirisch-materialistischen Denkart des Zeitalters versunken und erschlafft war, von neuem angereizt und zu ernsthaftem, gründlichem Forschen und Grübeln aufgeregt. So wie man Kant überhaupt das unvergängliche Verdienst zusprechen muß, durch sein ächt philosophisches Streben auf die Denkkraft seiner Zeitgenossen mit neu belebender und bildender Gewalt und Macht gewirkt, sie aus den niedern und beschränkten Regionen blos empirischer Betrachtung und Zergliederung wieder auf den Weg höherer Speculation zurückgebracht und in den Grundelementen aller Wissenschaften, die in die seichteste, gehaltloseste Popularität aufgelöst, von keinem philosophischen Geiste bewegt und belebt wurden, wahrhaft wissenschaftliches Streben wieder erweckt und entwickelt zu haben.

Zu den merkwürdigern synkretistischen Philosophien gert auch jene des Descartes. Er vermaß sich, alle Erfindungen

der Alten, alle ihre Meinungen und Ideen, ohne sie irgend einer Aufmerksamkeit zu würdigen (?), bei Seite setzen zu wollen, um ganz unabhängig von äußerem Einflusse, aus eigentlichen selbstständigen Denken sein philosophisches Lehrgebäude, rein und unvermischt mit fremdartigen Bestandtheilen, von Grund auf neu aufzuführen und zu vollenden; er hat aber dennoch nichts neues hervorgebracht, als eine durchaus mechanische, materialistische Naturphilosophie, welche doch ganz unbegründet befunden worden ist.

In seiner speculativen Philosophie zeigt er trotz seines Vergebens eben so wenig irgend eine originelle Ansicht; denn diese enthält nur gerade das Allgemeinste und dem Anscheine nach Wissenschaftlichste aus den Scholastikern, welche er doch übrigens so sehr verwarf.

Diese von den Scholastikern entliehenen speculativen Sätze nun waren größtentheils von der realistischen Art. Wie z. B. den Beweis von dem nothwendigen Daseyn eines höchsten Wesens aus dem bloßen Begriffe desselben herzuleiten, den er dem Anselmus abgeborgt hatte. In speculativer Philosophie also war Descartes Realist; in der Naturphilosophie Materialist; in der Philosophie aber Dualist, nach der Weise der Empiriker. — Keine unter allen Arten synkretistischer Philosophie ist übler zusammengesetzt, wie jene des Descartes; da nicht nur überhaupt in diese heterogene Mischung keine Uebereinstimmung gebracht, sondern sie auch aus denjenigen Arten der Philosophien zusammengesetzt ist, die an und für sich schon ganz verwerflich sind, dem Materialismus nämlich und der realistischen Ansicht, die unvermeidlich zum Pantheismus führt.

Dies gilt auch zum Theil von der neuern deutschen Philosophie; sie ist durchaus mechanisch, d. h. sie betrachtet den Mechanismus und seine Nothwendigkeit als das Erste und Höchste. In ihr offenbart sich dem unterrichteten Denker nichts anders, als eine vollkommene Vereinigung des pantheistischen Realismus und des materialistischen Mechanismus, also der beiden verwerflichsten Arten der Philosophie.

Unabhängig von allen bis jetzt charakterisirten Arten der

Philoſophie gibt es noch eine ganz von ihnen unterſchiedene, beſonders für ſich beſtehende, die auch nicht einzig und allein aus Miſchung und Zuſammenſetzungen beſtehet, ſondern auf einem eigenthümlichen Princip beruht, nämlich auf der Idee des ſittlich Guten und Vollkommenen und auf dem Glauben an deſſen höchſte Realität, die feſt und unerſchütterlich begründet auch dann noch beſtehen würde, wenn alle andere Gewißheit zu Grunde gehen würde.

Es iſt ſchon geſagt worden, daß Kant und die Stoiker in dem moraliſchen Theile ihrer Philoſophie zu dieſer Anſicht ſich bekannten. Derjenige unter den alten Philoſophen aber, der ſie zuerſt aufſtellte und begründete, war Sokrates und unter ſeinen Schülern, die mit Ausſchluß des einzigen Ariſtipp alle dieſer Lehre getreu blieben, vorzüglich Plato, welcher die moraliſche Anſicht ſeines Meiſters aus dem niedern Kreiſe praktiſcher Lebensweisheit, worauf dieſer ſich willkürlich beſchränkt hatte, auf den Standpunkt der Speculation erhob, und ihr dort die ſchönſte Ausbildung und Vollendung gab. Aus dieſer Quelle nun floß die Moral der Stoiker.

Ganz unabhängig von der ſokratiſchen Lehre haben auch die erſten Lehrer des Chriſtenthums, inſofern ſie Philoſophen waren, den Glauben und das Feſthalten an das ſittlich Gute auf eine von der ſokratiſchen ganz verſchiedene Weiſe gepredigt, und es ſind ihnen hierin ſowohl die Kirchenväter, als die beſſern Philoſophen des Mittelalters gefolgt. Bei allen dieſen herrſcht die Philoſophie, die man vorzüglich die moraliſche oder religiöſe nennen kann. Denn darin beſteht ihr entſcheidender Charakter, daß das erſte Princip, worauf ſie ſich gründet, nicht blos ſcientifiſch und wiſſenſchaftlich, ſondern moraliſch iſt, nicht auf abſoluten leeren Begriffen, ſondern auf einem lebendigen, freien, ſelbſtthätigen Glauben beruht.

Die Philoſophie des Plato iſt vorzüglich in ſeinen größern wiſſenſchaftlichen Dialogen enthalten; die kleinern und auch mehrere der größern, aber populären Dialogen ſind wahrſcheinlich nicht von ihm ſelbſt, aber von ſeinen Schülern, auf allen Fall aber für die Speculation nicht ſo von Bedeutung wie die erſteren.

In der Philoſophie des Plato finden wir die ſokratiſche Idee von dem ſittlich Guten und Schönen überall herrſchend, nur daß er ſie, wie ſchon bemerkt worden, wiſſenſchaftlich zu begründen, ſpeculativer zu entwickeln, zu erweitern und auszubilden ſucht.

Sein dialogiſcher Vortrag iſt ein Muſter kraftvoller, würdiger Beredſamkeit, wahren, dialektiſchen Scharfſinnes, immer unübertrefflichen künſtlichen Zergliederungs- und Entwicklungsmethode, mit einem Wort, ein Ideal philoſophiſcher Form und Darſtellung. Und ſo kann man dem moraliſchen Geiſte, wovon die platoniſchen Schriften überall beſeelet und durchdrungen ſind, die unbedingte Achtung nicht verſagen; die Philoſophie ſelbſt aber iſt gar nicht als ein fertiges, geſchloſſenes Syſtem anzuſehen, vielmehr enthalten alle ſeine Werke nur angefangene Unterſuchungen, die aber bis zur letzten Vollendung nicht durchgeführt ſind.

In den meiſten der wichtigern Dialogen iſt Plato beſchäftigt, das eleatiſche Syſtem der beharrlichen Einheit, des unwandelbaren, ewigen Seyns mit der heraklitiſchen Lehre des ewigen Werdens, der ſteten Bewegung und Veränderlichkeit, dem immer wechſelnden Fluſſe aller Dinge zu vergleichen, ſtellt beide Anſichten einander entgegen, beſtreitet bald die eine, bald die andere, neigt ſich bald mehr auf dieſe, bald mehr auf jene Seite, verwirft aber eigentlich beide und ſcheint einzig darauf auszugehen, ein Syſtem aufzuſtellen, welches, in der Mitte von ihnen liegend, die Unvollkommenheiten und Fehler eines jeden einzelnen vermeide.

Unſtreitig iſt dieſer Gegenſatz das ſchwierige Hauptproblem der geſammten Philoſophie, mit deſſen befriedigender Auflöſung auch die Philoſophie ſelbſt vollendet ſeyn würde. Plato aber hat gegen beide Anſichten überall nur polemiſirt, und von dem neuen Syſteme, das eine vermittelnde Denkart aufſtellen ſollte, enthalten ſeine Schriften höchſtens nur unvollkommene Andeutungen. Daß unter den eigenthümlichen Philoſophemen Plato's auch manche Idee aus dem ältern Syſteme der Emanation vorkomme, z. B. die Lehre von der Seelenwanderung, der Erinnerung, iſt ſchon geſagt worden.

Die wichtigste, unterschiedenste aller platonischen Lehren ist jene von den Ideen, oder den in dem göttlichen Verstande enthaltenen, vollkommenen Urbildern aller erschaffenen Wesen, von welchen die Erscheinungen der wirklichen Welt nur unvollkommene, durch die ursprüngliche Fehlerhaftigkeit der Materie getrübte und entstellte Nachbildungen seyen.

Diesen Urbildern der Vollkommenheit mit allen Kräften nachzustreben und soviel nur immer möglich ist, ihnen gemäß zu leben und sich auszubilden, sey das einzige höchste Ziel aller menschlichen Thätigkeit, die eigentliche Tugend, der wahre Charakter des Weisen oder des vollkommenen Philosophen.

So erhaben die Moral ist, die aus diesem Princip hervorgeht, so hat sie doch den Fehler, daß in ihr die Tugend gar zu sehr als Kunst erscheint. Bei Plato schadet dies zwar keineswegs der Strenge, wie bei andern ästhetischen Philosophen, wohl aber ist es ein Grund der geringeren praktischen Anwendbarkeit, denn man würde in wichtigen Fällen des menschlichen Lebens, wo es auf eine schnelle Entscheidung ankommt, in dieser Moral, welche die Tugend als eine Kunst ansieht, die nur durch eine langwierige, methodische Uebung zu Stande kommen kann, keine genügende Bestimmung finden.

Wir haben schon angeführt, daß auch die Moral und Philosophie der ältesten Lehrer des Christenthums, insofern diese nämlich Philosophen waren, auf der Idee des sittlich Guten und Vollkommenen beruhte. Die christliche Philosophie stimmte also im Allgemeinen recht wohl überein mit der sokratisch-platonischen. Die Ideal-Philosophie der Lehrer des Christenthumes hat sich nicht nur ganz unabhängig von der sokratischen, sondern auch ganz abweichend von ihr und ganz eigenthümlich entwickelt, wie dies der Natur der Sache gemäß auch wohl nicht anders seyn konnte, da das Lehrgebäude, welches sie aufstellte, sich hauptsächlich auf die Offenbarung, die heiligen Schriften und die Tradition der Väter gründete. Deswegen kann denn auch hier keine Charakteristik der christlichen Idealphilosophie im Gegensatze der sokratisch-platonischen gegeben werden, weil dies

nur in dem ganzen Zusammenhange der Religionsgeschichte oder der theologischen Systeme statthaft und thunlich ist.

Das allgemeine Resultat nun der gesammten Kritik aller Hauptarten der Philosophie ließe sich im Allgemeinen in Folgendem kurz zusammenfassen.

Das System des Materialismus und des Pantheismus sind beide grundfalsch und irrig, und als höchst verkehrt und verderblich unbedingt zu verwerfen.

Die andern Arten der Philosophie aber sind entweder als wesentliche Bestandtheile der wahren und vollendeten Philosophie anzusehen, oder sie können doch unter gewissen Einschränkungen und Berichtigungen mit derselben in Harmonie gebracht werden, und innigst mit ihr verbunden bestehen.

Die ersten speculativen Principien können einzig und allein in dem Idealismus gefunden werden, damit aber ist der skeptische Geist sehr wohl vereinbar, wenn er als Princip eines unermüdeten Forschens und Prüfens, eines stets weiter schreitenden, immer höhere Begründung und Vollendung suchenden philosophischen Strebens die Philosophie auf ihrem Wege nach der höchsten Erkenntniß begleitet, nicht aber wenn er als Princip an und für sich und als herrschende Denkart aufgestellt wird.

Auch der höhere Mysticismus bedarf weniger einer gänzlichen Widerlegung und Verwerfung, als vielmehr einer durchgreifenden Berichtigung, um mit der wahren Philosophie in Uebereinstimmung gebracht zu werden.

Selbst der Empirismus, wenn er durch die Idealphilosophie die höhere Bedeutung bekommen hat, stellt die Wahrheit auf, daß alle Erkenntniß historisch und genetisch sey.

Diese drei Denkarten also — die skeptische, die empirische und die höhere mystische, sind Bestandtheile oder Bedingungen der einen wahren und vollendeten Philosophie. Die ersten Principien derselben enthalten den Idealismus, die Seele aber, die das Ganze durchdringt, belebt und zur höchsten, wahren Einheit und Realität verbindet, kann nur aus jenem moralischen Geiste und Glauben hervorgehen, der in der sokratisch-plato-

en, mehr aber noch in der christlichen Philosophie der herr-
ide war. Ohne diesen Führer, der sicher und unwandelbar
menschlichen Geist durch alle entgegenstehenden Schwierig-
n und Hindernisse, durch die ewig wechselnden und nie sich
ltenden Trugbilder, die dunkeln, verworrenen Irrsale irdi-
Beschränkung zum lichtstrahlenden Ziele der Erkenntniß führt,
es kein Heil weder im Denken, noch im Thun, weder im
en, noch im Leben.

Einige Anmerkungen zur Lo

(Vom Herausgeber.)

S. 3. a) Es heißt hier: die Logik ist die Wi
von den Regeln des Denkens; der Verfasser ha
(S. 17) den Inbegriff der Regeln des Denkens als R
die speciellen Wissenschaften im Auge, richtige Anordnun
schaftlichen Begriffe gemäß einem richtigen und in sic
Denken; das Denken selbst, nach allen seinen Bestimm
geführt, ist ihm eine höhere Aufgabe, durch deren Lö
setzung eines solchen Regulativs zuerst möglich und be
wie auch bei Aristoteles das Organon auf metaphysis
suchungen über das Denken und die eigentliche Wissensc
griffe selbst beruht.

S. 33 b) Es ist hier nur eine Seite der sokratisch
gegeben; sie hat aber mehrere und wird nach Umständ
scherzhaft versteckte Zurechtweisungen, bald durch ein gl
liches Belächeln und Mäßigen jugendlicher Uebertreibung
freundlichen Spott, der jedoch gegen die Sophisten
sehr ernst wird und bis zur Beschämung, ja bis zur Ver
Anmaßungen steigt, charakterisirt. Sein Geständniß, nic
und sein angelegentlicher Eifer, auch in andern jedes
zu zerstören, beruht auf dem Gefühl und Bewußtseyn
commensurabilität des menschlichen Wissens mit dem göt
Schönen und Guten. Dies ist der wesentliche Grund
und letztere daher nur in wenigen Fällen eigentliche Di

S. 41. c) Was hier vom Verderben der scholastisc
gesagt wird, muß dahin beschränkt werden, daß 1)
nige Scholastiker eigentlich sophistisch verfahren sind,
dialektisches Spiel, wenn es auch auf eitle Spitzfind
auslief und manchmal selbst von einer gewissen F
freizusprechen ist, noch immer auf Uebung und Gewand
ken abzielte und der Wahrheit auf möglichst feine Art
wiewohl in manchen Fällen der Kitzel der Eitelkeit u

nicht zu verkennen iſt. Es erhielt aber alles durch dasjenige, warum es doch im Grunde zu thun war, durch den anvertrauten Schatz des göttliches Wortes und der kirchlichen Tradition bald wieder Zucht und Maß; nur wenige gingen über alle Schranken hinaus. Außerdem iſt noch zu bedenken, daß dem ſcholaſtiſchen Scharfſinn und Tiefſinn manche Probleme aufſtießen, die einen Schein des Widerſpruchs oder wenigſtens große Verwicklungen und Schwierigkeiten in die philoſophiſche Behandlung theologiſcher Wahrheiten zu bringen ſchienen, deren Auflöſung dann auf manchen vergeblichen Umwegen und mit vielfacher, nicht ſelten höchſt ſinnreicher, jedoch verfehlter und vereitelter Anſtrengung geſucht wurde. Etwas dieſer Art darf man ſelbſt bei den geiſtvollern Sophiſten Griechenlands nicht überſehen: ihr Denken war nicht ſelten in vorher unbekannte und auf gewöhnlichem Wege nicht zu löſende Verwicklungen gerathen, aus denen ſie ſich nicht zu retten wußten; und da ihnen die ſichere Zuflucht mangelte, welche den Scholaſtikern offen ſtand, ſo verhinderte gar leicht der Stolz und die Eitelkeit, ihre Verlegenheiten einzugeſtehen, und ſie thaten, als ob ihnen alles ganz klar und leicht wäre, und wollten von ihrem erlangten Anſehen nicht gerne etwas fahren laſſen.

S. 55. d) Der Verfaſſer verſteht hier unter einem außer und neben der Gottheit beſtehenden Weſen, was er nicht zugeſteht, ein eben ſo ſelbſtſtändiges, unbedingtes, wie die Gottheit ſelbſt. Man würde ſehr voreilig ſeyn und ihm wahrhaftig unrechtthun, wenn man aus ſeinen hier vorkommenden Aeußerungen ſogleich auf Pantheismus ſchließen wollte, den er in der Kritik der philoſophiſchen Syſteme (ſ. auch S. 182) und insbeſondere in der nun zunächſt folgenden Einleitung zur Entwicklung der Philoſophie ſelbſt ſcharf und genau charakteriſirt. Auch deutet ſchon der Ausdruck von: ſchaffenden Gedanken S. 56) hinlänglich an, wie er verſtanden ſeyn will, und die Folge ſeiner Vorleſungen bis zum Ziele hin wird obiges und jedes weitere Bedenken überwinden und beſeitigen.

S. 95. e) *) Der Sachkundige wird in dieſem Abſchnitte von der Prüfung der logiſchen Grundſätze den kritiſchen Scharfblick auf das unbedingte Geltenlaſſen und den oft ſo ſchiefen Gebrauch dieſer Grundſätze in der gewöhnlichen Logik nicht verkennen. Für den Minderkundigen ſoll hier nur bemerkt werden, daß das Verfahren des Verfaſſers in Betreff der Beſchränkung derſelben auf den praktiſchen Gebrauch, und in Betreff der Forderung, für die Theorie des Den-

*) Die Andeutung dieſer Note am Schluß dieſer Seite iſt verſäumt worden.

kens noch ganz anderen, weit genaueren Ermittlungen nachzugehen und den Gang der Gedankenbestimmungen genetisch zu verfolgen, die vollkommenste Anerkennung verdient, denn es kann nur als nächste Vorbereitung und entschiedenster Uebergang zur speculativen Logik angesehen werden und hat wohl auch, wie aus mehreren uns zugekommenen Notizen erhellet, in solcher Art, freilich in engeren und vertrauteren Kreisen, dahin gewirkt. In den Fragmenten wird sich hiefür manche Bestättigung finden.

S. 107, f) Das Ens der Scholastiker wird hier gradezu als die starre Substanz, der beharrliche Träger der Erscheinungen genommen, was nicht durchaus richtig ist; denn obgleich dieser Begriff nach der unbestimmten Allgemeinheit, womit er ausgesprochen wird, in der Philosophie der Griechen, wie der Scholastiker, die ihn von diesen angenommen hatten, immer ein großes Hinderniß weitern Fortschrittes in der Gedankenentwicklung war, weil er ohne weitere Analyse und sichere Bestimmung seines Inhaltes gewöhnlich als der umfassendste und höchste galt; so fehlt es doch nicht an Denkern jener Zeit (z. B. Duns Scotus), die diesem Begriff genauer nachforschten und fanden, daß der Begriff des Quid d. h. des Ens in seiner nähern und schärfern Bestimmung und demzufolge der ganz und vollständig in sich bestimmte Begriff des summum genus sey. Die Quidditas ist es, worauf es ihnen ankommt, die Sache selbst und ihre Washeit oder Dasheit (Tattva, wie es die indischen Metaphysiker genannt haben). In diesem Sinne betrachtet ist dann auch die Bedeutung, welche hier dem Quid gegeben wird, daß es nämlich in Beziehung zum Ens sich wie die Erscheinung zum Ding in sich verhalte, der Vorstellung jener Scholastiker nicht gemäß, welche vielmehr das bestimmteste, ganz zureichende und constitutive Princip der Erscheinung, wodurch die Erscheinung nothwendig bedingt ist, gleichsam das a priori der Erscheinung, darunter verstanden haben. Das Quid ist also auch nicht das bloße Etwas, sondern das Was des Etwas, wie das Ens, das, was das Ding und seine Erscheinung an und für sich ist, wogegen das Etwas im Reiche der Begriffe allerdings mehr nach der Seite der Erscheinung hinweist, das Ens oder Ding aber ein metaphysisch reicherer Begriff ist, welcher die Vollendung seiner Bestimmung nach Inhalt und Form schon dringender begehrt.

S. 108. g) Der Begriff des Ens, der beharrlichen Substanz des Dings, wird hier wie auch im Fortgang dieser Vorlesungen, als Nichtbegriff bezeichnet, gleichsam als fixe Vorstellung, welche allem weitern Forschen, Denken und Begreifen Gränzen setzt. Er gilt dem Verfasser gleichsam als ein terminus tragicus et fatalis,

über den der menſchliche Geiſt nicht hinaus kann. Im praktiſchen Leben und Verkehr deutet man mit dem Ausdruck: Ding irgend eine annoch nicht hinlänglich beſtimmte oder nicht ſogleich anzugebende Washeit, ein näher zu beſtimmendes Dieſes oder Jenes an, welches man zum Behuf des praktiſchen Verſtändniſſes und Gebrauchs ſelten in tiefere Unterſuchung zu ziehen hat und ſich bei den über die nähere Natur des Dings angenommenen Vorſtellungen beruhigen kann. Aber es fällt keinem Verſtändigen ein, auch ſelbſt auf dieſem Standpunkte das Ding als Letztes und Höchſtes anzuſehen, vielmehr wird, wenn die Praxis erweitert und vollſtändiger werden, mithin auch das Ding, womit ſie es zu thun hat, ſeiner Natur nach näher erkannt und geprüft werden ſoll, ein Fortgang über den abſtrakten Begriff des Dings hinaus gefordert. Die Philoſophie darf ſich alſo um ſo weniger eine ſolche Schranke und fixe Vorſtellung, welche als das Letzte anzuſehen wäre, gefallen laſſen, wenn ſie zum Begriff und Verſtändniß der Sache gelangen ſoll, was doch ihr Ziel iſt. Mit dem Ding an ſich iſt aber in der That ein ſolches Non plus ultra geſetzt, ein Letztes, Unbekanntes, was auch nicht weiter zu erkennen iſt, ein leerer Raum gleichſam, der nur durch Phantaſien zu bevölkern iſt und, wo dies vermieden wird, ein todtes Abſtractum und Geſpenſt, welches den im Denken Begriffenen und nach Erkenntniß Strebenden immer wieder zurückſchreckt, ſo daß er die Rettung auf dem vermeintlich feſten Boden der ſinnlichen Erfahrung einzuſchlagen ſucht. Auf welche Art der Menſch zu dieſer fixen Vorſtellung, dieſem terminus fatalis gekommen, wird ſich noch näher erklären, es ſoll hier nur noch bemerkt werden, daß jenes Ding an ſich, ſofern es noch als eine Signatur des höchſten Weſens angeſehen wird, freilich eine ſehr bedeutende Signatur iſt, nämlich die einer Scheidewand zwiſchen dem in ſich gebannten und beſchränkten Geiſt und dem lebendigen Gott, der durch den Eintritt und die Herrſchaft dieſer fixen Vorſtellung der herabgeſunkenen Philoſophie zum Räthſel geworden iſt. Uebrigens iſt durch dieſe tragiſche Bedeutung des Dings und der Subſtanz die Unterſuchung über dieſe Begriffe, ſofern ſie nicht als Letztes und Höchſtes gelten ſollen, ſondern innerhalb des Kreiſes der logiſchen Gedankengenesis liegen, keineswegs abgeſchnitten, ſondern vielmehr eben für die nähere Entwicklung und Beſtimmung gefordert, denn beide zeigen ſich bei näherer Betrachtung keineswegs als fixirte Punkte und bloße Schranken, ſondern als Anhaltspunkte, die aber zugleich bewegliche, lebendige Momente bei der Fertigung des Gedankens zum vollſtändigen Begriffe ſind. Die genaue Beleuchtung dieſes lebendigen Fortgangs, im Gedanken, wie er nämlich in jedem Momente ſeiner Bewegung

ſich darſtellt und in der Art dieſer Darſtellung ſelbſt ſeine weitere Entwicklung und Ausbildung verlangt, indem das ideale Ziel ihm keine Ruhe läßt, ſondern immer genauere Beſtimmung, höhere Vollkommenheit fordert, iſt das Charakteriſtiſche der Philoſophie unſeres Freundes. Es iſt die künſtleriſch bildende Faſſung und Ausführung des Gedankens bis zu deſſen Vollendung in ſeiner idealen Natur, was ihn beſchäftigt und was er als eigenthümliche Aufgabe der Philoſophie behandelt, es iſt zugleich überall das Beſtreben zur tiefſten Speculation und auf jedem Punkte ſeines genetiſchen Weges eine Zuſammenfaſſung und Darſtellung aller Lebenselemente in der Tiefe des Gedankens. — Die folgende Entwicklung der Philoſophie ſelbſt wird hiervon Zeugniß geben.

Inhalt des ersten Theiles.

		Seite
erinnerung.		III.
pädeutik und Logik.		
	Stellung der Propädeutik und Logik überhaupt zu den übrigen Wissenschaften.	3
I.	Geschichte und Begriff der Logik.	17
	Von der sokratischen und platonischen Logik.	28
	Von der Logik des Aristoteles.	35
	Von der Logik des Mittelalters und der Scholastiker.	40
	Historische Erläuterungen über die Logik oder Dialektik der scholastischen Philosophie.	41
	Von der Logik der neuern Philosophie.	46
II.	Darstellung der Logik.	
	Erstes Hauptstück. Psychologie.	54
	Von den verschiedenen Arten der Begriffe.	66
	Von dem Ursprunge der Begriffe.	72
	Von der logischen Vollkommenheit der Begriffe.	77
	Von dem theoretischen Vermögen des Menschen, den einzelnen Zweigen und Theilen seiner Denkkraft nach ihrer Verschiedenheit und ihrer gegenseitigen Verbindung.	83
	Zweites Hauptstück. Ontologie oder die Lehre von den Grundsätzen.	88
	Prüfung der logischen Grundsätze.	89
	Lehre von den Kategorien.	96
	Von dem Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen.	108
	Von den genetischen Gesetzen.	115

Seite

Drittes Hauptstück. Syllogistik. 123
Von der natürlichen Gedankenfolge. 125
Vorläufige Erörterungen von der künstlichen Anordnung der Begriffe. 133
Vom Satze. 136
Vom Syllogismus. 140
Von den vier syllogistischen Figuren. 145
Von dem fehlerhaften Syllogismus. 149
Lehre von der Analogie. 152
Von der Methode. 156

Anhang zur Logik.
Kritik der philosophischen Systeme. 167
Von den Gattungen und Schulen der Philosophie blos historisch betrachtet. 167
Kritik des Empirismus. 176
Kritik des Skepticismus. 183
Kritik des Materialismus. 191
Von der höhern intellectuellen Philosophie. 194
Von dem System des Realismus. 195
System der Emanation. 204
Bemerkungen über den Werth des speculativen Mysticismus. 209
System des Idealismus. 211
Der Synkretismus. 218
Einige Bemerkungen zur Logik. (Vom Herausgeber.) 228

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

Friedrich Schlegel's

Philoſophiſche Vorleſungen

aus den Jahren 1804 bis 1806.

Nebſt Fragmenten

vorzüglich philoſophiſch-theologiſchen Inhalts.

Herausgegeben

von

C. J. H. Windiſchmann.

Zweiter Theil,

enthaltend des erſten Bandes zweite Abtheilung.

Zweite Ausgabe.

Bonn,

bei Eduard Weber.

1846.

Supplemente

zu

Fried. v. Schlegel's

nmtlichen Werken.

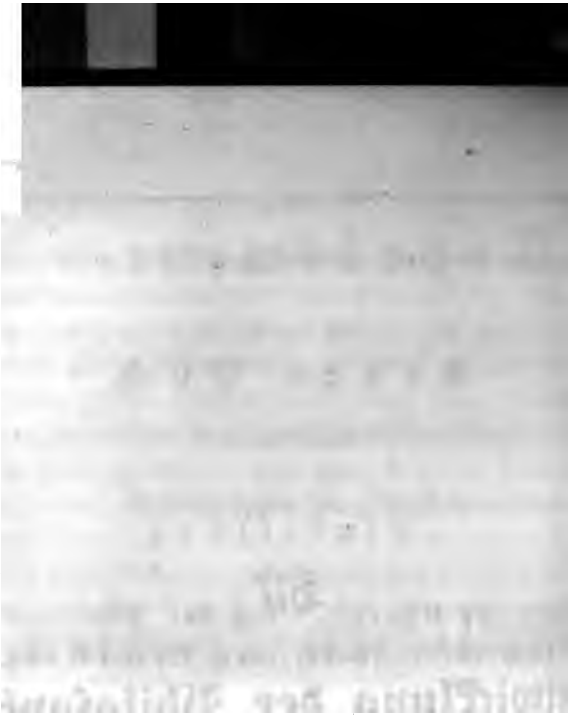
Zweiter Theil.

Bonn,
bei Eduard Weber.
1846.

Die

ntwicklung der Philoſophie.

Erſtes Buch.



Erſtes Buch.

Einleitung und hiſtoriſche Charakteriſtik der Philoſophie nach ihrer ſucceſſiven Entwicklung.

1.

on der Einleitung zur Philoſophie ſelbſt.

In den letztern Zeiten der neuern Philoſophie hat man die inleitung zur Philoſophie vorzüglich auf zweierlei Art zu ge- n verſucht: einerſeits (z. B. in Fichte's Vorleſungen über die eſtimmung des Gelehrten) als Uebergang von der gewöhnlichen ebensanſicht zu der höhern ſpeculativen Anſicht der Philoſophie - Vergleichung des Lebens mit der Philoſophie —, andrerſeits . B. Fichte's kleine Schrift über das Weſen der Wiſſenſchafts- hre) als eine Demonſtration aus ſämmtlichen Wiſſenſchaften, aß Philoſophie durchaus nothwendig ſey, und zwar beſonders n jenen Wiſſenſchaften das erſte Princip zu geben, ſie zu gründen und zu beſtimmen — eine Vergleichung der Wiſſen- haften mit der Philoſophie, ihre Verhältniſſe zu derſelben und ngekehrt. — Erſtere kann man, inſofern darin die höhere phi- ſophiſche Anſicht vor der gewöhnlichen Denkart des gemeinen ebens angeprieſen wird, die rhetoriſche, letztere aber die ncyklopädiſche nennen, weil ſie alle Wiſſenſchaften in Rückſicht auf ihren Zuſammenhang mit der Philoſophie zu um- aſſen ſtrebt.

Beide Arten sind aber zweckwidrig, denn wie soll eine reelle, fruchtbare Vergleichung der Philosophie mit dem Leben und mit den Wissenschaften statt haben können, ehe man mit der Philosophie selbst bekannt, und, was noch mehr sagen will, auf dem Reinen ist? Denn so lange sich die Philosophie immer noch in einem streitigen, unvollkommenen Zustand befindet, möchte es wohl schwer zu erweisen seyn, daß alle andere Wissenschaften ihre ersten Principien aus der Philosophie hernehmen sollen.

Eine dritte ältere, bei den Scholastikern gebräuchliche, Art philosophischer Einleitung ist die Logik. Sie ward immer der Metaphysik, der eigentlichen Philosophie vorangeschickt, war allgemein als eine zur Philosophie nothwendige Einleitung angenommen, und ist es größtentheils noch, und zwar enthält sie einen wissenschaftlichen Anspruch, will eine Wissenschaft seyn. Selbst Kant und Fichte lassen sie noch als solche bestehen, obschon sie freilich ihre Ansprüche sehr beschränken. Es wird also eine nähere Untersuchung erforderlich seyn, um zu beweisen, daß sie als eigentliche und zureichende Einleitung in das System der Philosophie selbst eben so verwerflich ist als die zwei erstern Gattungen, und gar nicht als Wissenschaft für sich, sondern nur als Organon bestehen kann.

Vorläufig mag es hinlänglich seyn zu bemerken, daß die Logik uns gar nicht lehren kann, was Wahrheit ist, uns eben so wenig das Grundprincip der Philosophie geben kann. Beides würde nothwendig zur Philosophie selbst gehören, so daß also auf jeden Fall Einleitungen, welche dergleichen Ansprüche machen, unstatthaft wären.

Den Anfangspunkt für die Philosophie provisorisch nachweisen zu wollen, mag eher angehen, als das Grundprincip (wenn es übrigens ein Grundprincip der Philosophie gibt?) von der Philosophie abgesondert angeben, wie das wirklich in einigen wissenschaftlichen Einleitungen ist versucht worden. kann zugeben, daß in einer vorläufigen Abhandlung der P von wo aus man zu philosophiren beginnen muß, auf und nachgewiesen werde.

Daſſelbe gilt von einer Definition der Philoſophie. Vor-
eſetzt, daß eine eigentliche Definition ein vollſtändiger Be-
der Philoſophie, eine reelle, charakteriſtiſche, den
zen Gegenſtand umfaſſende Beſchreibung ſeyn
:, läßt ſie ſich nicht in einer Einleitung geben. Die Ein-
ng würde ſonſt Philoſophie ſeyn, man müßte dann die
ɔſophie von der Philoſophie trennen oder einer fremden
iplin unterwerfen wollen? wie dies bei denjenigen geſchieht,
ıe das Grundprincip der Philoſophie in einer Einleitung
ben.

Eine kurze, vorläufige, oberflächliche und vage Definition
ſich freilich leicht finden, und auch eben nicht mißbilligen.
Dann iſt ſie: Erkenntniß des innern Menſchen,
Urſachen der Natur, des Verhältniſſes des
ıſchen zur Natur und ſeines Zuſammenhangs
ihr; oder, wenn noch keine wirkliche vollen-
Philoſophie vorhanden, ein Streben nach
r Erkenntniß.

Eine wohl eigentlich zweckmäßige Einleitung aber kann
ine Kritik aller vorhergegangenen Philoſophien ſeyn, wel-
ugleich auch das Verhältniß der eigenen zu den andern
beſtehenden Philoſophien aufſtellt.

Wie natürlich und nothwendig eine ſolche Einleitung iſt,
iſt das Verfahren mehrerer Philoſophen, welche, wenn
nicht in einer Einleitung zuſammengeſchrieben, doch hie
ɔa in ihren Werken dieſelbe Art Kritik ausgeübt haben,
Plato; auch Fichte.

Gänzlich von allen vorhergegangenen Syſtemen und Ideen
ihren, und dieß alles verwerfen, wie Descartes verſucht
iſt durchaus unmöglich. Eine ſolche ganz neue Schöpfung
ɔem eigenen Geiſt, ein gänzliches Vergeſſen alles Vorher-
ɔten hat freilich auch Fichte verſucht, iſt ihm aber eben
ßlungen.

Es iſt aber auch gar nicht nothwendig, ein ſolches zu be-
:elligen, da das einmal richtig Gedachte als ſolches immer
ɔen werden, und inſofern auch nicht allein von dem Nach-

einen Ueberſchuß an Geiſt, einen Geiſt,
ſtem hinausgeht, beſitzen; eine Sache, d
dann auch dergleichen einleitende Anſ
loſophien unzureichend und unbefriedig
durchgehends nur am Nächſten: entwe
lem Vorherigen zu abſtrahiren, web
mer, weil, wie ſchon geſagt, eine ſ
lich, Reminiſcenzen oder Widerlegung
kommen; oder ſie ſuchen das zunächſt
widerlegen, oder zu vernichten, oder
es, ſchließen ſich zum Theil oder ga
Verfahren iſt durchaus unzureichend un
ein philoſophiſches Syſtem ſich auf das
ſtändigung des einen immer wieder d
vorhergehenden erforderlich iſt, und di
ſammenhängende Kette bilden, wovon d
des immer wieder zur Kenntniß des an

Dies führt nun nothwendig zur
ſammten Philoſophie. Die meiſt
rien der Philoſophie ſind aber ohne all
abgefaßt, und beſtände auch eine ſolch

ſophie nicht ſtatt haben. Es kommt dabei auf die Ideen, Meinungen und Gedanken der verſchiedenen Philoſophen an, welche zu unterſuchen, zu erklären und zu beurtheilen nicht Sache r Geſchichte, ſondern der Kritik iſt.

2.

Von der Kritik der Philoſophie.

Das anfänglich ſehr ausgedehnt ſcheinende Feld dieſer hiſtoriſchen Kritik wird dadurch ſehr eingeſchränkt, daß darin nur iejenigen Philoſophen, von denen wir vollſtändige Werke beſen, und dann auch nur vollkommen originelle Werke berückſichtigt werden können. Ein philoſophiſches Syſtem iſt nur im anzen verſtändlich; daher muß man es in ſeinem ganzen Umng überſehen können. Ein Syſtem, worin auch nur ein Theil hlt, iſt für die Kritik der Philoſophie überhaupt von eben ſo ringem Werth, als ein bloßes Fragment aus einem ganzem yſtem.

Auch können Philoſophen, die blos die Meinungen eines deren oder mehrerer wiederholt, oder ein früheres Syſtem n neuem dargeſtellt haben, gar nicht in Betracht kommen.

Dieſe Kritik läßt ſich blos auf das Reinphiloſophiſche ein, ſtrahirt von allem Litterariſchen, Biographiſchen, von allem as kein ſicheres Denkmal eines bedeutenden Syſtems und zwar es Selbſtdenkers iſt; eben ſo nimmt ſie gar keine Notiz von n Gattungen der Philoſophie, die ihre Beſtimmungen blos n der beſondern Form, worin ſie vorgetragen, oder von den ßern Verhältniſſen, worin ſie geſtanden, erhalten haben; ſie ht z. B. die ſcholaſtiſche Philoſophie nicht als eigene Gattung ehen; — ſie hat es blos mit der Materie zu thun, denn die itik ſoll eine Charakteriſtik des Inhaltes eines Werks, dieſes r jenes philoſophiſchen Syſtemes ſeyn.

Ferner liegt dieſer Kritik als nothwendig zur Einleitung in die Philoſophie die unläugbare Thatſache ſtillſchweigend zum Grunde, daß die Philoſophie als Wiſſenſchaft noch mangelhaft und unvollkommen iſt; denn wäre ſie vollkommen und vollendet, ſo bedürfte es jener kritiſchen Einleitung ganz und gar nicht. Eben wegen dieſem beſondern Zuſtande der Philoſophie können nun auch die partikulären moraliſchen Meinungen der Philoſophie bei einer kritiſchen Ueberſicht aller Philoſophien gar nicht in Anſchlag kommen. So lang als eine Philoſophie noch mangelhaft, können blos die ſpeculativen Principien und Meinungen derſelben für den Kritiker Intereſſe haben; die Hauptgrundſätze der Moral, die eo ipso mit der ſpeculativen Theorie zuſammenfallen, ſind auf allen Fall in die Kritik mit einbegriffen; Folgerungen aber aus den erſten Principien, angewandte Philoſophie muß beſonders in ihrem Detail ganz ausgeſchloſſen bleiben. Solche ſpecielle Lehren und Meinungen ſind bei einer Geſchichte der Menſchheit oder auch einzelner Nationen (z. B. in der römiſchen Geſchichte der Stoicismus), da ihr Einfluß oft von der größten Wichtigkeit geweſen, allerdings ſehr intereſſant, nicht aber bei einer Kritik der Philoſophien; ihr Gebiet wird hiedurch alſo noch enger begränzt. Dagegen hat ſie aber nicht allein den genetiſchen und hiſtoriſchen Zuſammenhang der Syſteme (wo ein Syſtem Fortbildung eines frühern iſt) oder ihre polemiſche Beziehung zu zeigen, ſondern ſie ſoll auch den Grund nachweiſen, warum es bisher nicht gelungen, die Philoſophie vollkommen zu vollenden? Es wird dies nothwendig zur Unterſuchung des Urſprungs der Philoſophie überhaupt und ihrer Möglichkeit, mithin auch ihrer Erkenntnißquellen, alſo zu einer Kritik des Erkenntniß-Vermögens führen.

Anmerk. Kant hat durch ſeine Kritik der reinen Vernunft eine Einleitung, wie die hier beſchriebene, gegeben, nur hat ſie noch manche Mängel. Ein Hauptfehler, woher auch die Schwierigkeit entſpringt, das Werk zu verſtehen, iſt: daß es aus zwei vermiſchten Theilen beſteht. Die Kritik der Philoſophie iſt durchaus mit der Kritik des Erkenntnißvermögens gemiſcht, und das eine von dem an

ıicht leicht zu ſcheiden, da es doch zwei für ſich be-
)e Theile ausmachen müßte.
ch ſoll ſie gar die falſche von der wahren Philoſophie
:n, und erſtere von ihrer nähern Unterſuchung ganz
t.
'ann aber die Kritik, ohne ein Syſtem zu haben oder
ßen, welches ſie doch beſonders als Einleitung
)phie nicht thut, die wahre von der falſchen unter-

vie kann ſie den Widerſtreit der verſchiedenen Philo-
ɜen einander zeigen, erklären und nachweiſen, (wie
t worden, daß ſie thun müſſe), wenn ſie die falſche
e von ihrer Unterſuchung entfernen ſoll?!
:rſtere Fragen iſt zu antworten, daß die Kritik eben
Poeſie, Malerei und die übrigen Künſte, ohne ſelbſt
zu malen u. ſ. w., zu beurtheilen vermag, auch die
e, ohne ſelbſt ein Syſtem zu haben oder gar für mög-
lten, beurtheilen, und die falſche kritiſch blos ne-
rſcheiden kann, ja ſie kann nach einigen negativen
iffen aus blos negativen Gründen beweiſen, daß
jene Philoſophie ihrer eigenen Abſicht wider-
ıß ſie nichtig, unphiloſophiſch ſey, d. h. ſie eigentlich

äßt ſich, ohne daß es eine vollendete Philoſophie gibt,
eine ſolche je zu erreichen wäre, doch wohl einſehen,
: auch noch ſo ſehr verſchiedene Philoſophien auf dem
ieg, eigentlich philoſophiſch, andere hingegen auf dem
Weg, unphiloſophiſch ſind: das plus und minus unter
ſtemen, die geringere und größere Entfernung von
ren zu unterſcheiden und deutlich anzugeben, erfordert
ıen noch höhern Grad von Kritik.
man ohne eine eigene Philoſophie einen vorläufigen
Begriff dieſer Wiſſenſchaft haben könne, wird man
:icht zugeben. —
weniger wird man in Abrede ſtellen, daß die falſche
ie, weil ſie, einmal auf dem angegebenen Weg ver-

nichtet, kein Interesse mehr für uns haben kann, nicht Gegenstand der Kritik seyn könne.

Gegen den zweiten Einwurf ist zu bemerken: die Kritik soll freilich den Widerstreit der verschiedenen Systeme, aber nur insofern sie beide auf dem rechten Wege sind, nachweisen; denn der Streit zwischen ganz ungleichen Theilen ist kein eigentlicher Streit — bei ganz disparaten Theilen, wo einer den andern ganz aufhebt, kann unmöglich ein Streit statt finden. Der Widerstreit des Idealismus gegen den Materialismus, gegen den Empirismus wird sich l[illegible]igen lassen. Was wird aber dabei gewonnen? Es ist eine S[illegible]uche, die sich von selbst versteht. Schwerer ist es, den Str[illegible]it verschiedener Systeme von einer und derselben Art zu zeigen, zu erklären, wo möglich zu lösen, oder, wenn blos ein Schein von Widerstreit vorhanden, ihn zu heben; aber dies allein ist auch lehrreich und interessant.

Was endlich die wahre Philosophie betrifft, so kann die Kritik auch diese nicht zum Gegenstand haben, sie ließe, wenn sie wirklich existirte, keine Kritik zu, höbe das Bedürfniß einer Kritik völlig auf.

Die Kritik kann also weder die falsche noch die wahre Philosophie, sondern nur die Mischung beider, die unvollkommene, die auf dem Wege zum Wahren befindliche zum Gegenstand haben.

Anmerk. Nur ist zu bemerken, daß da diese Kritik nicht die Philosophie selbst, sondern nur die Einleitung dazu ist, man auch nicht die strengen Forderungen von systematischem Zusammenhang und Consequenz, wie an das System selbst, machen kann.

Insofern sie zum Geschäft hat, die falschen Systeme von den wirklichen philosophischen zu unterscheiden, muß sie auch ihre verschiedenen Arten zeigen und erklären, die wahrhaft philosophischen Systeme aber freilich näher beleuchten und suchen. Hieraus folgt eine dritte Abtheilung unserer tung, nämlich eine Untersuchung sämmtlicher von Philosophie. Es soll dies keine historische A

Aneinanderreihung aller philoſophiſchen Syſteme, auch keine
duction aller irgend möglichen Philoſophien, oder Beweis
Nothwendigkeit der vorhandenen, ſondern eine wiſſen-
aftliche Conſtruction aller Philoſophie ſeyn.
Dieſe kritiſche Unterſuchung ſämmtlicher Arten von Philo-
hie geht füglich den beiden andern voraus, denn ſie muß
ch ihre Scheidung des Unphiloſophiſchen von dem Philoſophi-
en, und dadurch, daß ſie die ſämmtlichen Gattungen und
en der Philoſophie beſtimmt, den folgenden Unterſuchungen
ht allein den Weg bahnen, ſondern auch beſonders den hi-
riſchen zur Richtſchnur dienen.

3.

harakteriſtik der verſchiedenen Arten von Philoſophie und ihrer Verhältniſſe zu einander.

Alles, was wir von Philoſophie, oder was ſich dafür aus-
t, kennen, läßt ſich in fünf Hauptarten eintheilen, in Em-
rismus, Materialismus, Skepticismus, Pan-
eismus und Idealismus.

Der Empirismus kennt nichts als die Erfahrung durch
liche Eindrücke, und leitet daher alles aus der Erfahrung ab.

Der Materialismus erklärt alles aus der Materie,
mt die Materie als das Erſte Urſprüngliche, als den Ur-
ell aller Dinge an.

Der Skepticismus leugnet alles Wiſſen, alle Philo-
hie.

Der Pantheismus erklärt alle Dinge nur für eins
d daſſelbe, als eine unendliche Einheit ohne alle Verſchie-
heit. Er hat nur eine Erkenntniß, nämlich die der höchſten
entität a=a; d. h. eine negative Erkenntniß des Unend-
hen.

Der Idealismus leitet alles aus einem Geiſt, er klärt das Entſtehen der Materie aus dem Geiſte, oder ordnet ihm doch die Materie unter.

Aus der Charakteriſtik der vier erſteren Arten wird ſich ergeben, daß die letztere die einzige, welche auf wahrem Weg, d. h. recht eigentlich philoſophiſch iſt. Daher muß die Unterſuchung der erſteren auch nothwendig jener der letzteren vorangehen.

Alle dieſe Arten: Empirismus, Materialismus, Skepticismus und reiner Pantheismus, die eigentlich keine Philoſophie zu nennen, weil ſie ihre große Unvollkommenheit in ſich ſelbſt tragen, hängen genau zuſammen, gehen in einander über.

Von dem Empirismus

als der niedrigſten Stufe wird billig der Anfang gemacht. Er iſt eigentlich kaum Philoſophie zu nennen, man kann füglich ſagen: Empirismus iſt Reſignation auf Philoſophie, aus Mangel an Kraft dazu. Er bleibt bei der Erfahrung ſtehen, erkennt die Wahrheit nur aus ſinnlichen Eindrücken, und läßt ſich nicht im geringſten auf das innere Weſen der Materie ein, worauf doch der Materialiſt ſein Hauptaugenmerk richtet. Dieſe Denkart iſt alſo ein gänzliches Stillſtehen und ſo zu ſagen völliges Enthalten von allem Philoſophiren; daher denn auch ein denkender Empiriſt entweder in den Materialismus oder in den Skepticismus gerathen muß. Denn da dieſe Philoſophen allen Unterſchied zwiſchen dem Sinnlichen und Ueberſinnlichen aufheben, von letzterem gar nichts wiſſen, blos das ſinnliche Materielle annehmen, ſo iſt keine Urſache vorhanden, warum ſie nicht bis zum Urgrund aller ſinnlichen Eindrücke vordringen, oder wo

einungen zu der ersten Materie, den Atomen, dem Quelle er Dinge zurückkehren?

Deswegen sind auch fast alle Empiriker geheime Materiali- n; nur fürchten sie die Bekennung dieses kühnen, furchtbaren d gefährlichen Systems. Es ist dies besonders mit Rücksicht auf sere Zeit gesagt, welcher vor allen andern die Empirie eigen . So rührt auch die Ansicht des Materialismus, als eines s Wissenschaft furchtbar consequenten, in moralischer Hinsicht hr gefährlichen Systems, wodurch die Empiriker in ihrer em- rischen Denkart zurückgehalten werden, blos und lediglich aus n besonderen Verhältnissen her, worin die Philosophie in neren Zeiten gestanden hat und zum Theil noch steht. Dies : nämlich der Streit der Theologie gegen den Materialismus, orin jene ihm eine Philosophie entgegengesetzt, die selbst nicht uf guten Füßen stehen mochte, dieser aber in seinen Aeußerun- en und Angriffen sich viel zu stark und zu heftig bewiesen hat. Das gehört nun freilich nicht zum eigentlichen System, sondern t nur der polemische Theil, konnte aber bei einer eben nicht m besten gegründeten Gegenwehr die Widerstreitenden über ie Gewißheit und Wahrheit ihres eigenen Systems beunruhi- en und sie bewegen, den Materialismus lieber als gefährlich szuschreien, als ihn vollkommen zu widerlegen.

Der zweite Fall, daß ein dem Empirismus ergebener, doch nicht unthätiger Denker, statt in den Materialismus auch : den Skepticismus gerathen könne, wird eintreten, wenn das ndividuum mehr von einem furchtsamen als kühnen Charakter ist. atürlich und leicht ist überdem dieser Uebergang genug. Die nlichen Eindrücke, worin der Empiriker allein die Wahrheit ht, sind immer subjectiv, sehr schwankend und trügerisch, ch mehr die aber aus diesen ersten Eindrücken abgeleiteten Fol- rungen; denn streng allgemeingeltend können sie nicht seyn, i es nach der empirischen Ansicht kein allgemeingeltendes Prin- p überhaupt, also auch kein solches Princip der Folgerungen bt — es wäre dies ja ein Vernunftgesetz. Sie sind demnach fällige Vermischungen von sinnlichen Eindrücken, und zwar, a je weiter sie von dem ersten Eindruck entfernt und abgeleitet,

desto mehr sind sie geschwächt, zufällig und ungewiß. Was ist nun wohl leichter und natürlicher, als wegen dieser in die Augen fallenden Unbestimmtheit, wegen dem Täuschenden und Schwankenden der sinnlichen Eindrücke alles daraus abgeleitete Wissen selbst zu bezweifeln und gänzlich zu leugnen.

Man sieht aus dem bisherigen, daß der Empirismus keine reine bestimmte Denkart ist, indem er immer zwischen Materialismus und Skepticismus herschwankt. Es wäre dies schon hinlänglich, ihn zu egen; kräftiger geschieht das aber durch das Princip des heismus, den Satz der Identität a=a. Die hohe E nd absolute Gewißheit dieses Princips aller negativen iß annihilirt den Empirismus gänzlich. Er muß nothwendig zugeben, daß a=a; dies ist aber keine sinnliche, sondern eine Vernunft-Erkenntniß, er wird also gezwungen, eine solche höhere Erkenntniß anzunehmen, und ist somit, wenn es auch nur negative Vernunfterkenntniß gäbe, völlig geschlagen und umgestoßen.

Endlich nimmt ihm der Idealismus, wenn er ihn auch nicht, wie der Pantheismus, ganz annihilirt, alle Waffen, und widerlegt ihn auf die befriedigendste Weise. Der Empirist weiß z. B. nur wieder durch die Sinne, wie viel Sinne er habe, und wie es damit beschaffen; er kann demnach nicht gewiß seyn, daß es nicht noch viele andere Sinne gäbe, wovon er bis dahin noch keine Erfahrung hat, und welche die verborgenen Quellen einer andern höheren Erkenntniß wären. Hierdurch gibt er dem Idealisten die gegründete Ursache einzuwenden: „es ist allerdings ein Sinn, den nicht alle Menschen haben, der Sinn der intellectuellen Anschauung, wodurch ich die intellectuelle Welt erkenne", und muß, wenn er consequent seyn will, die Möglichkeit solcher intellectuellen Anschauungen zugeben.

Ferner macht der Empirist selbst einen Unterschied zwischen äußeren und inneren Sinnen; er gelangt nie selbst zum Gegenstand außer ihm, hat immer nur ein Bild, Eindruck [illegible] lung davon —; woher weiß er nun, daß der Eindruck, von dem er freilich gewiß ist, von einem äußerlichen Gegenstand herrühre und demselben entspreche

Thun ja von einem Geiſt inſpirirt ſeyn, und das iſt doch denkbarer, als daß der äußere ſo fremde körperliche Gegenſtand in den Geiſt hineinſteige und eindringe.

Durch dieſe Möglichkeit eines geheimen, verborgenen, unbekannten Sinns, die er als eigentlicher conſequenter Empiriſt zugeben muß, eröffnet er zugleich der gröbſten materiellſten Schwärmerei Thor und Thür. Der kraſſeſte Aberglaube verträgt ſich daher auch ſehr gut mit dieſer Denkart, wie wir das denn auch nicht allein bei einzelnen Empirikern, ſondern gar bei ganzen Nationen, die recht in den tiefſten Empirismus verſunken ſind, und für ſpeculativen Zweifel oder zweifelhafte Speculation gar keinen Sinn und davon ganz abſtrahirt haben, auffallend beſtätigt finden.

Die Nichtigkeit dieſer Gattung iſt in dem bisherigen hinlänglich beweiſen, indem nämlich gezeigt worden, daß ſie mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſteht; indeſſen wird ſich auch noch durch ihre größere Verwandtſchaft mit andern nicht philoſophiſchen Disciplinen darthun laſſen, daß ſie eine Aftergattung der Philoſophie ſey.

Beim Empiriſten gründet und beſchränkt ſich alles auf die Erfahrung, gibt es kein Wiſſen der Vernunft; wo aber von allem Wiſſen der Vernunft abſtrahirt wird, bleibt kein anderes als ein hiſtoriſches übrig, und hat keine andere Wiſſenſchaft als Hiſtorie ſtatt. Der Empirismus ſtatuirt daher nur eine einzige große Wiſſenſchaft, die Geſchichte. Wegen dem großen Umfang derſelben würde es darin freilich mehrere, wiewohl gar nicht ſtreng wiſſenſchaftliche Abtheilungen, ſondern blos zum praktiſchen Gebrauch, geben müſſen — Abtheilungen, die ganz ohne allen Einfluß von Wiſſenſchaftlichkeit entſtehen. So würde ſich z. B. fragen, ob man einen ſich verändernden fortſchreitenden Gegenſtand, (dann wäre es eigentliche Hiſtorie), oder einen fixirten, den man beſchriebe (dann Geographie), ob man äußere Begebenheiten oder innere Beobachtungen vor Augen habe? Beiſpiele von letzterer Art ſind die bei ſo allgemein herrſchendem Empirismus häufigen (z. B. Rouſſeau) Confeſſionen u. ſ. w.

Es gibt aber doch auch für den Empirismus einen Standpunkt, wodurch er veredelt werden und mit dem Idealismus in nähere Beziehung kommen kann. Dann ist er aber kein Denkart, nicht System; er macht gar keinen Anspruch auf systematischen Zusammenhang und kann ihn nicht machen, denn der strenge Empiriker beschränkt sich eigentlich blos auf die Kenntniß des innern Menschen, läßt sich auf die ersten Ursachen der Natur u. s. w. nicht ein, ist demnach durchaus subjektiv und individuell, und nicht [illegible]osoph zu nennen, man müßte denn so viele Philosophen gelt[illegible]en, als Menschen im Stande sind, sich selbst zu beobachten.

Die Gedanken eines Man[illegible] der, weil er mehr auf die Praxis als auf die Speculation sein Bestreben richtet, für sich auf alle andere als Erfahrungskenntnisse resignirt, machen sie gleich nicht ein System aus, — können doch der Denkart des wahren Philosophen sehr analog und für ihn sehr interessant seyn. Ein solcher moralischer Lebensphilosoph kann es, wenn auch nicht zu einem hohen Moralsystem, doch in der Ausbildung des moralischen Sinns und Gefühls sehr weit bringen. Daher mögen sich diese Empiristen auch sehr wohl mit den Idealisten vertragen; diese können es wohl zugeben, daß der innere moralische Sinn eines Sokrates von dem eines Ungebildeten eben so verschieden sey, als das gebildete Auge eines Malers gegen den vernachläßigten Sinn eines andern Menschen, — und zwar werden die Resultate solcher Reflexionen über sich selbst um so viel besser und vortrefflicher seyn, je vortrefflicher der Philosoph selbst und sein moralischer Sinn ist.

Um dieß alles deutlicher zu machen, ist hier besonders Sokrates anzuführen. Er hat wirklich nach den meisten Zeugnissen auf die Erkenntniß der ersten Ursachen der Natur, wie auf die skeptischen Spitzfindigkeiten und die höhere Speculation ganz freiwillig Verzicht geleistet, und sich blos auf die Reflection des innern Menschen, auf die moralische [illegible]losophie des gesunden Verstandes beschränkt. — Dabei sich aber in seinen uns noch bekannten wenigen Aeußerungen so wie überhaupt bei den Meinungen aller edlen über sich

und andere reflectirenden Menschen gewöhnlich der Fall zu seyn pflegt, immer Voraussetzungen intellectueller Erkenntnisse und Ideen, welche, da sich mit dem gewöhnlichen Empirismus Ideen auch gar nicht vertragen können, von ihm als Schwärmerei angesehen werden, wie dies auch die Urtheile der meisten Empiriker über Sokrates beweisen; sie loben ihn außerordentlich, nur bedauern sie, daß er bei allen seinen Verdiensten dennoch zum Theil ein Schwärmer gewesen. Es unterscheidet sich also diese Denkart sehr vortheilhaft von dem gewöhnlichen systematischen Empirismus, und ist mit Recht als die vernünftigste Art Empirismus, als die beste Seite desselben zu betrachten, besonders weil sie den Uebergang zum Idealismus macht. Sie steht, im Gegensatz mit dem gewöhnlichen Empirismus, mit dem Materialismus und Skepticismus in gar keiner Berührung, noch weniger mit dem Pantheismus als der höchsten Abstraction und tiefsten Tiefe der Speculation; wohl aber von Seiten der Moral mit dem Idealismus.

Anmerk. Die Behauptung, daß Sokrates sich blos auf die moralische Lebensphilosophie beschränkt habe, ist historisch nicht ganz zu erweisen, wird aber hier als die wahrscheinlichste vorausgesetzt. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß er mit der intellectuellen Philosophie sehr gut bekannt gewesen, und nicht etwa aus Beschränktheit oder Armuth des Geistes, sondern zum Behuf seines praktischen Zwecks von der höheren Speculation abstrahirt habe.

Endlich könnte man noch anführen, daß einige Idealisten zu den Empiriken zu zählen, sofern sie nämlich alles positive Wissen von sinnlichen Eindrücken ableiten, wenigstens den Grund und Anlaß dazu von der Erfahrung hernehmen; weiterhin wagen sie sich als Idealisten freilich über das Gebiet der Erfahrung hinaus, z. B. Kant, und, nur noch in viel strengerem Sinne auch Fichte. Ersterer leitet nun einmal ganz positiv alles Wissen von den sinnlichen Erfahrungen, blos den Glauben von den geistigen Anschauungen her.

Von dem Materialismus.

Wie leicht und natürlich der Uebergang von dem Empirismus zum Materialismus, ist in dem vorhergehenden gezeigt worden; es folgt demnach hier zunächst die Charakteristik dieser Gattung.

Der Materialismus [illegible] ern er über das Gebiet der Erfahrung hinausgeht, und [illegible] ist und alle Dinge aus der Materie abzuleiten und zu [illegible] ten wagt, viel freier und kühner als der Empirismus, [illegible] lich ein transcendenter Empirismus. Damit ist a[illegible] igt, daß er nicht gerade die schwächste, unhaltbarste, [illegible] igste Gattung, indessen doch nicht mehr als die zweite Stufe der philosophischen Entwicklung wäre, eine Gattung, die ebenfalls nicht als Philosophie bestehen kann, von der sich zeigen läßt, daß sie sich selbst widerspricht, und von andern höhern, wenn selbst noch nicht wahren Arten der Philosophie vernichtet wird.

Der Materialismus, und zwar der gröbste und gemeinste, sucht das Universum aus ursprünglichen Atomen zu construiren. Construiren heißt aber: eines aus dem andern nach Causalität, Zweck und Ordnung systematisch in der strengsten Verbindung und Einheit ableiten und begründen. Wie ist dies aber möglich, ohne den Geist vorauszusetzen oder wieder in die Materie einzuführen? Denn woher sind diese Gesetze anders als aus dem Geist? Und wie ist anderseits ein System, das darauf Anspruch macht, ein wahrhaft philosophisches zu seyn, ohne Geist, d. h. ohne Gesetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit möglich? Da es ohne diese keine Consequenz, also kein System gibt. Es ist deshalb auch sehr natürlich, daß man in dieser Art von Philosophie noch kein regelmäßiges, zusammenhängend gedachtes System zu Stande gebracht, sondern daß im Gegentheil alle materialistische Philosophien ihre Inconsequenz am auffall[illegible] an der Stirn tragen.

Endlich ist die nothwendige, von allen Materialisten [illegible] lirte Hypothese von den ursprünglichen Atomen noch

wieſen, und die allerwillkürlichſte, die es geben kann; ihr Syſtem beruht alſo auf nichts, und ſie können nicht verhindern, daß der Skeptiker es durch dieſe einzige Bemerkung nicht völlig umſtoße.

Der Materialismus kann es alſo 1. nicht zu einem Syſtem bringen, oder er müſſe 2. ſich ſelbſt widerſprechen, einen Geiſt als Geſetzgeber annehmen, und 3. beruht ſein ganzes Syſtem auf einer willkürlichen Hypotheſe.

Freilich gibt es noch einen andern höhern Materialismus, den dynamiſchen, eine Gattung, welche vorzüglich nur bei den Griechen exiſtirt hat.

Nach dieſem Syſtem wird die Entſtehung aller Dinge aus dem Streit, Verbindung und Trennung unſichtbarer Elemente erklärt — alle äußere Erſcheinungen ſahen ſie als Producte des wechſelſeitigen Aufeinanderwirkens mehrerer Elemente an; — ein ſolcher ſich immer wiederholender, unaufhörlicher Kampf iſt aber nicht ohne Bewegung, Veränderung, Thätigkeit und Leben denkbar, — daher fanden ſie denn darin auch die Quelle eines ewigen innern Lebens und Werdens, welches ſie der Natur beilegten, ſie ſahen ſie als ein lebendiges Weſen an, worin alles geiſtig und beſeelt iſt. Hierdurch unterſcheidet ſich nun jene Gattung ſehr vortheilhaft von dem atomiſtiſchen Materialismus, der nicht mehrere Urkräfte, ſondern nur ein einziges Princip, ein Chaos von einer unendlichen Menge urſprünglicher Atomen annimmt, und blos bei dem Aeußern der Körper ſtehen bleibt, ſich nicht auf das innere Weſen derſelben einläßt, ſo daß es dieſer Vorſtellungsart nach im Innern der Natur keinen Geiſt, kein Leben gibt, nichts beſeelt, ſondern alles todt iſt, wohingegen der dynamiſche Materialismus keine Körper ſondern Kräfte, alſo etwas viel Höheres zum Urprincip annimmt und erſt aus dem Kampf derſelben die Körper entſtehen läßt, deren grobe äußerliche Erſcheinung er gar als trüglichen Schein betrachtet. Er wird deshalb auch dynamiſcher genannt, von δύναμις, Kraft. In philoſophiſcher Rückſicht kann man ihn auch füglich Dualismus nennen, da die dem dynamiſchen Materialismus zu Grunde liegende Lehre der innern

Zwiefachheit und Gespaltenheit auch die Grundanschauung des Dualismus ist.

Er ist daher auch mit dem Idealismus und besonders mit demjenigen Theil desselben, den man vorzüglich Dualismus zu nennen pflegt, nicht eigentlich im Streit. Durch seine Ansicht der äußerlichen körperlichen Erscheinungen als bloßen trügerischen Scheins; der Natur, als belebt in einem ewigen Werden, in einer unaufhörlichen Entwicklung Ausbildung; — und durch das Aufsuchen des Ursprungs Dinge in dem Conflict entsichtbarer Elemente verträgt sich wenigstens ganz gut mit dem Idealismus.

Sollten einzelne Äußerungen dynamischer Materialisten gegen den Idealismus, wenn nehmlich ein solcher Philosoph die wahre Philosophie leugnet oder ignorirt, diese Behauptung widersprechen, so ist das nicht Schuld ihres Systems, sondern ihrer Individualität, ihrer subjectiven Ansicht beizumessen.

So sehr nun auch das Verfahren des dynamischen Materialismus dem Idealismus gemäß ist, indem er einverstanden mit demselben von der äußern Erscheinung materieller Dinge gänzlich abstrahirt, sich über den stupiden Glauben: die Körper kämen uns vor, wie sie wirklich sind, erhebt, das Reelle in den innern Kräften und ihren gesetzmäßigen Verhältnissen aufsucht, das Wesen aller Dinge auf wenige einfache innere Principien reducirt, und insofern, gerade wie der Idealismus, alles (gleichsam) in Geist auflöst; — so kann er dennoch nur als Physik, keineswegs als Philosophie bestehen. Als Physik steht er freilich der intellectuellen Philosophie sehr nahe, weil er bei seiner Ansicht der Natur ganz das Verfahren dieser Philosophie beobachtet, weshalb denn auch diese Art Physik die einzige ist, welche eine befriedigende Erklärung der Natur gewährt. Als Philosophie aber steht er sehr weit von dem Idealismus ab, da er nicht, wie dieser, das Ganze umfaßt, sondern von einer drigern Stufe, einem niedrigern Princip anhebt, als und als die Philosophie überhaupt anheben muß. Er nicht zu einer ersten Ursache der Natur herauf, sondern

gleich in der ersten Construction des Universums zwei oder drei Elemente an, und hierin kann ihn eben der Pantheismus, dem er durch das Princip der ewigen Veränderlichkeit der Natur gerade entgegengesetzt ist, vollkommen widerlegen, indem er ihm die Nothwendigkeit und Evidenz eines einzigen ersten Princips der Beharrlichkeit, der rein geistigen Beharrlichkeit nämlich, welches er über seine Elemente hätte setzen müssen, beweist.

Endlich wird der Idealismus ihm immer vorwerfen, daß es ihm, freilich noch weniger dem Atomistiker, je gelingen könne, den Geist aus der Materie herzuleiten, ohne einen Machtspruch zu thun. Beide sind am Ende immer zu diesem Mittel gezwungen. Man kann wohl mit einem großen Anschein von Wahrheit zeigen, daß, so wie man gewöhnlich Geist und Körper annimmt, dieser einen großen Einfluß auf jenen habe; ja es mag, vorausgesetzt, daß unser Geist bedingt und der Körper das Bedingende ist, leicht der Fall seyn, daß der Geist vom Körper beschränkt wird. Daraus folgt aber noch gar nicht, daß ersteres aus letzterem entstanden, und somit muß der Materialist bei den Elementen der Natur, bei der Physik stehen bleiben, kann sich nicht höher schwingen, auch dem Idealisten, der allerdings höher steigen will, nichts entgegensetzen, als den leeren unerwiesenen Machtspruch, daß es nicht gelingen könne; denn daß unser Geist ein Product des Körpers, die höchste Blüthe der körperlichen Organisation sey, ist noch nie bewiesen worden, und ein eben so großer, ja noch größerer Machtspruch; — es wäre aber dieser Beweis zur Unterstützung der ersten Behauptung durchaus erforderlich.

Es läßt sich höchstens darthun, daß die menschliche Organisation eine günstige und günstigere Disposition zu einem geistigen Princip habe, als irgend ein anderes organisches Wesen. Dieß reduzirt sich indessen alles nur darauf: daß unser Körper die Bedingung sey für unsern bedingten Geist. — Wie das auch ganz natürlich, da nur das Gleichartige (nicht das Gleiche) sich verbinden, erzeugen und fortpflanzen kann, nicht aber das Ungleichartige, völlig Heterogene. So wird man leichter zeigen können, wie der Geist aus dem Geiste, der Körper aus

dem Körper entstehen können, als umgekehrt der Geist aus dem Körper oder der Körper aus dem Geist. — Letzteres versucht nun freilich der Idealismus, und es ist dies auch eine sehr schwierige, nie ganz befriedigend zu lösende Aufgabe. Indoch ist es immer ein höherer, besser gegründeter, dem Wesen der wahren Philosophie angemessenerer Versuch, die ersten materiellen Grundkräfte aus einer höheren geistigen Grundkraft able[illegible], als aus der verwickelten, groben, körpe[illegible] Organisation, aus einem ganz speciellen [illegible]r den eben so speciellen Geist.

Aus dem vorhergehenden [illegible] nun hinlänglich klar sein, daß der Materialismus nicht als [illegible]hilosophie bestehen kann; er ist vom Skepticismus, Pantheismus und Idealismus widerlegt, dann auch gezeigt worden, daß er, so wie der Empirismus, sehr nahe mit der Historie verwandt, so auch dieser mehr mit einer andern wissenschaftlichen Disciplin, als mit der Philosophie selbst, und zwar mit der Physik verwandt ist. Dem eigentlichen Wesen des Materialismus nach gäbe es nur eine Wissenschaft: Physik, denn alles gehört zur Natur.

Aber außerdem ist er auch noch mit einer andern Hervorbringung des menschlichen Geistes näher verwandt als mit der Philosophie, und diese ist die Poesie. Das Wesen des Materialismus, von allem Aeußerlichen gesondert, zerfällt überhaupt in zwei Theile, wodurch er sich besonders auszeichnet: 1. das Princip der Priorität des Animalischen vor allem Intellectuellen und Uebersinnlichen, und 2. eine überaus kühne und reiche Phantasie, die es wagt, das ganze Universum beleben, die unendliche Fülle der Natur in ihrer Mannichfaltigkeit begreifen, umspannen und umfassen zu wollen.

Eben durch diese große üppige Phantasie, und insofern er mit derselben Darstellungen erzeugt, die, wiewohl sehr animalisch und sinnlich, doch überaus poetisch sind, unterscheide sich fast allein vom Empirismus.

Die poetischen Darstellungen des Materialismus haben her auch, weil sie dem Wesen dieser Gattung viel ang

ſind, durchaus den Vorzug vor den philoſophiſchen; die iſche Seite deſſelben ſteht weit über der philoſophiſchen und kann dreiſt behaupten: der Materialismus neigt ſich durch- mehr zur Poeſie als zur Philoſophie; am beſten und kräf- en erſcheint und ſpricht ſich die urſprüngliche Denkart des terialismus in Poeſie aus, weit beſſer als in allen Syſte- ; ein Beweis davon iſt die griechiſche Poeſie, der dies ncip durchaus zu Grunde liegt.

Materialismus iſt deshalb eigentlich auch nur als Poeſie ılden; wenn auch die Poeſie, die er hervorbringt, nicht ıde die wahre, ſo neigt er doch mehr zur wahren Poeſie als Philoſophie, er iſt überhaupt mit dem Weſen der Poeſie räglicher.

Zunächſt auf dieſe Charakteriſtik folgt der Abſchnitt von dem Materialismus geradezu entgegengeſetzten Gattung, lich

Von dem Skepticismus.

Zeichnet ſich der Materialismus durch eine kühne Phanta- aus, ſo thut es der Skepticismus durch eine furchtſame hternheit (oder nüchterne Furchtſamkeit), und iſt deshalb von ſie und Kunſt am weiteſten entfernt.

Wenn er eine negative Philoſophie, ein Leugnen aller Phi- ohie iſt, kann er nicht an ſich, ſondern blos im Gegenſatz andern Syſtemen charakteriſirt werden. Ganz anders iſt aus dem Empirismus, ganz anders der aus dem Materia- us (dem dynamiſchen) entſtehende und ſich denſelben entge- etzende Skepticismus.

Der aus dem Empirismus hervorgehende iſt der gemeine, er gemeinſte Skepticismus.

Er entſteht ſehr natürlich aus der Subjectivität, der Ein- gkeit und dem Mangel an Allgemeingültigkeit der vom Em- ismus allein gekannten ſinnlichen Wahrheit. Das Schwan-

kende und Unbestimmte der sinnlichen Eindrücke, so wie auch, daß die daraus gemachten Folgerungen subjectiv und täuschend bleiben, es eigentlich noch mehr sind, wie jene, da sie noch mehr dem Zufall unterworfen, als die Eindrücke selbst, läßt sich durch den gemeinen Skepticismus leicht und mit Erfolg beweisen. Insofern hat auch Hume allerdings gegen Locke recht, aber interessant ist dieser Streit nicht, da der Skeptiker ebenfalls von der blos sinnlichen [illegible] sgeht, freilich mit dem Unterschied, daß er sie leugn[illegible]er er kennt doch nichts anders, hat keinen andern Gegenst[illegible]ns [illegible]iese.

Eine höhere Art ist die aus dem dynamischen Materialismus entstehende, eine Art, [illegible] viel wir wissen, blos bei den Griechen statt gehabt, wen auch blos bei diesen jener Materialismus existirt hat.

Da die Dynamiker, um den eigentlichen ewigen Kampf ihrer ersten Elemente, durch den sie alle Dinge entstehen ließen, zu erklären, diesen Elementen und somit auch der ganzen Natur eine unbegränzte Veränderlichkeit beilegten, ohne sie jedoch einem höhern Princip der Beharrlichkeit unterzuordnen (wie dies in der Charakteristik der Materialisten ausführlich gezeigt worden), so müsse man in den Skepticismus gerathen; man brauche blos die Veränderlichkeit der Natur auf den menschlichen Geist überzutragen, und dies liegt doch sehr nahe, da der menschliche Geist ein Theil der Natur ist. Man behauptete: weil alles veränderlich und schwankend, so muß auch der menschliche Geist, folglich alle Erkenntniß schwankend und ewig veränderlich seyn.

Anmerk. Es gibt nichts Beharrliches in der Natur, also auch nicht im menschlichen Geist als Erkenntnißvermögen.

Das Denken und Erkennen, sagten sie, schwanke unaufhörlich wie das Daseyn selbst.

Es läßt sich aber dagegen einwenden:

1. Die negative Erkenntniß, daß es nichts B[illegible] liches, nichts Gewisses gebe, ist doch gew[illegible] können dies nicht leugnen, müssen doch immerhin d[illegible]

rincip, worauf ſich ihre ganze Skepſis gründet, daß nämlich les ewig veränderlich ſey, als wahr annehmen; — et- as, das ſie ſich nicht erklären, noch weniger mit ihrem Syſtem reinigen können.

Ueberhaupt laſſen ſich alle Arten von eigenthümlicher poſitiver) Skepſis durch die Frage: wie kann man wiſ- n, daß man nichts wiſſen kann? in gänzliche Ver- irrung bringen und recht eigentlich vernichten. Es wird im- er neben dem Nichtwiſſen ein Wiſſen, immer noch etwas übrig eiben, was man weiß, ſo daß man dieſe Frage in allen Po- nzen bis ins Unendliche fortſetzen könnte. Man wird kein deres Reſultat herausbringen, als daß das Wiſſen immerhin as Nichtwiſſen, die Unwiſſenheit in ſich faßt: d. h. immer über e Unwiſſenheit hinaus geht.

Um aber zu unſrer ſpeciellen Art Skepſis zurückzukehren, läßt ſich 2. dagegen einwenden: jene Veränderlichkeit iſt nicht s eine äußere ſichtbare Veränderung in der Natur, ſondern als ne langſame, allmälige, jedem äußern, alſo auch dem ge- öhnlichen Auge unmerkliche Veränderung, Verwandelung, ntwicklung, Fort- und Ausbildung zu betrachten. Dahin ge- ildert hat die Denkart von der ewigen Veränderlichkeit aller- ngs etwas Wahres, und es folgt dann daraus auch zur Wi- rlegung jener Skepſis, daß man, ſo wie die Natur, auch n Geiſt nicht als ewig ſchwankend und ungewiß, ſondern als ch nach und nach entwickelnd und bildend anzuſehen habe.

Kein Philoſoph darf leugnen, daß eine ſolche allmälige ntwicklung des menſchlichen Geiſtes ſtatt haben könne; nur nwenirt dieſe Vorſtellungsart, welche vorzüglich den Ideali- n eigen, gar ſehr mit der Behauptung eines höhern Skep- cismus: „daß keine in Worten ausgeſprochene, von einem ndividuo andern Individuen vorgetragene Philoſophie die voll- mmene ſeyn könne" — und inſofern muß in dem Streit ge- n den Skepticismus überhaupt der Idealismus mehr nachge- n als der Pantheismus, welcher durch die abſolute Evidenz nd Gewißheit ſeiner negativen Erkenntniß dem Skeptiker ſchnur- acks entgegengeſetzt iſt und nicht um ein Haarbreit nachgibt.

In dieſer Hinſicht muß alſo dem Pantheismus der Ve
vor dem Idealismus zuerkannt werden.

Das Weſen und der eigentliche Zweck des Idealismu
poſitive Erkenntniß der unendlichen Reali
Da dieſe Erkenntniß aber eine unendliche Fülle enthalten m
ſo kann ſie immer nur unvollkommen ſeyn.

Mit dem [redacted]rhält es ſich ganz anders
beruht auf de[redacted] Erkenntniß der unen
chen Real[redacted]n nur ein einziger kl
evidenter [redacted], d. h. eine durchaus voll
mene Erken[redacted] oder iſt gar nichts, iſt k
Erkenntniß. [redacted]er denn auch eben dem Sk
gerade entgegengeſetzt, als die größte Evidenz und kl
Gewißheit gegen den größten Zweifel.

Trotz dieſem Gegenſatz gibt es doch einen Weg, auf
chem der Pantheismus ſehr leicht zum Skepticismus f
wenn man nämlich wie Zeno davon ausgeht, alle Vorſt
gen von Bewegung, Veränderung, Mannichfaltigkeit u
als leeren Schein zu erklären, bis endlich nichts Wahres
bleibt, als die eine unbegreifliche (negative) Idee des U
lichen, ſo iſt eben kein beſonderes Hinderniß vorhanden,
als man die Mannichfaltigkeit wegleugnet, auch die E
zu bezweifeln und dieſe eben ſo wie jene zu beſtreiten.

Anmerk. Denn die unendliche Einheit iſt, wenn
ſie nicht poetiſch, ſondern mit der Vernunft auffaßt
alle Prädikate abſprechen muß, immer ein ſehr leerer
tiger Begriff.

Ein Beiſpiel davon iſt, daß bei den Griechen alle
here Skepticismus aus dem Pantheismus entſtanden.

Unter höherem Skepticismus überhaupt verſteh
die Art von Philoſophie, welche die Möglichkeit einer vo
menen Erkenntniß der unendlichen Realität leugnet; er be
tet, dieſe Erkenntniß ſei ebenfalls unendlich; eine Bel
die eben nicht ſo ſehr zu verachten, da jede poſitiv
**niß des Unendlichen, worauf der Idealismus ausg
unvollkommen bleiben muß. Nur darf dieſer Skepticis**

rübergehender, gleichſam vorbereitender Zuſtand ſeyn: inſo-
rn die höhere Skepſis den Zweck hat, den Trieb zur abſolu-
n Philoſophie zu befördern, iſt ſie zu loben; ſie iſt aber ganz
llkürlich, und, weil es doch nur ein vorübergehender Zu-
nd, kaum zur Philoſophie zu rechnen.

Jedoch der eigentliche Skeptiker ſucht ſich in dieſem Zu-
nd zu fixiren, darin zu beharren, hält dieß gar für tugend-
ft, weil es ihm ein Zuſtand von Reſignation, Enthaltſamkeit,
uhe und Selbſtbeſchränkung iſt, den beſonders viele griechi-
he Philoſophen für Tugend hielten.

Das, was aber überhaupt dieſe Philoſophen beſtimmt,
ch im Zweifel zu fixiren und ihn als Philoſophie anzuerkennen,
at einen durchaus ſubjectiven individuellen Grund und iſt in
em Charakter des Individuums zu ſuchen. Man kann alſo
eſe Gattung ebenfalls nicht und noch weniger als die zuerſt
geführte vorübergehende Skepſis als zur Philoſophie gehörig
ſehen. Die vorübergehende Skepſis hebt nicht alle Annähe-
ng zum Ideal einer abſoluten Philoſophie auf, ſondern mag
r als erſte Stufe derſelben betrachtet werden; die fixirte
epſis hingegen hebt ſie wirklich ganz auf, und man kann ſa-
n: der Idealismus im Verhältniß zur fixirten Skepſis iſt Ge-
ſatz des Ideals einer allgemein abſoluten Philoſophie gegen
Philoſophie eines Individuums, einer Schule oder Nation.
e erſtere Art ſtrebt nach einer vollkommenen Aufſtellung die-
höchſten Ideals abſoluter Philoſophie, die andere leugnet
s ſubjectiven Gründen die Möglichkeit der Aufſtellung. —
r Forderung, die Unmöglichkeit poſitiv zu beweiſen, kann
nie Genüge leiſten.

Ueberhaupt aber kann der Idealismus nicht gegen den hö-
n Skepticismus ſtreiten, da er aus rein ſubjectiven Grün-
und ganz willkürlich entſteht, denn gegen ganz willkürlich
jective Gründe hat er nicht nöthig zu ſtreiten.

Zum Schluß mag noch eine eigene Art Skepſis, die wir
den Neuern finden, angeführt werden. Es iſt diejenige,
che alle wiſſenſchaftliche Erkenntniß der unendlichen Realität
unmöglich leugnet, und ſich deshalb dem Glauben und der

Ueberzeugung in die Arme wirft — daher aber nur ein gemischter Skepticismus, dem der eigentliche Skeptiker nimmer eben so wenig und noch weniger Glauben als Wissen an.

Das bisher Gesagte wird sich in kurzem dahin zusammenfassen lassen.

Es gibt 6 Arten von Skeptiker: 1) der aus dem Empirismus (auch aus dem atomistischen Materialismus?) hervorgehende und mit Recht der gemeinste genannt; 2) der aus dem dynamischen Materialismus entspringende, welcher vorzüglich nur bei den Griechen existirt hat; 3) der aus dem Pantheismus entstehende; 4) der aus dem Idealismus hervorgehende als vorübergehender Zustand; 5) derselbe als fixirter Zustand; 6) und endlich der Jacobische vom Zweifel zum Glauben übergehende.

Von allen ist die Unstatthaftigkeit gezeigt worden; sie beruhen alle auf Subjectivität, und müssen, sobald sie dogmatisch seyn wollen, sich selbst widersprechen, müssen dann immer die Gewißheit und Allgemeingültigkeit ihrer Behauptung: daß man nichts wissen könne, annehmen, da sie doch alle Gewißheit zum Ziel ihres Zweifels machen und durchaus vernichten wollen.

Was jede einzelne Art anbetrifft, so ist ersterer (der gemeine Skepticismus) schon durch das, was über den Empirismus gesagt worden, hinlänglich widerlegt — es ist genug, daß er nichts kennt, nichts bezweifelt als die Erfahrung, für ihn gar nichts anders vorhanden ist.

Die andern Arten, welche von dem aus dem dynamischen Materialismus entstehenden Skepticismus an alle mehr oder weniger zur höhern Skepsis gehören, sind theils durch den Pantheismus, theils durch den Idealismus widerlegt.

Die vorübergehende, gleichsam den Idealismus vorbereitende oder aus ihm hervorgehende und wieder zu ihm zurückkehrende Skepsis ist, da sie (wie dieß dem Geist des Skepticismus auch durchaus angemessen) blos Ansicht, nicht ein zusammenhängendes construirtes System seyn will, und daher auch eine Annäherung zum Ideal einer allgemeingültigen absoluten Philosophie nicht

aufhebt, den andern vorgezogen, und als nicht unverträglich mit der intellectuellen Philosophie aufgestellt werden; sie ist nicht zu mißbilligen und kann oft sehr nützlich seyn, nur eine Philosophie ist sie nicht.

Ueberhaupt ist der Skeptiker, besonders der höhere, eben so wie die andern Aftergattungen, mehr mit irgend einer wissenschaftlichen Disciplin, seinem Wesen nach mehr mit der Polemik, als der Philosophie selbst verwandt, und zwar aus diesen Gründen.

Einestheils ließe sich die dem Skeptiker eigene Denkart, in ein Princip zusammengefaßt und dogmatisch aufgestellt, gar nicht durchführen, sie würde in sich selbst zerfallen, wenn man nur ihre Waffen gegen sie kehren wollte; anderntheils würde sie, dogmatisch aufgestellt, zu bald erschöpft, als negative Philosophie zu inhaltsleer seyn, wenn sie sich nicht auf bestehende positive Systeme und Meinungen bezöge. Der Skeptiker muß aus diesen Gründen, so lang es Dogmen und Dogmatiker gibt, nicht nur behaupten, das es nichts Gewisses und Wahres gebe, sondern auch: alles was von den bisherigen Philosophen vorgebracht, sey falsch — und mithin liegt die größte Stärke des Skepticismus in der Anwendung auf andere Systeme, in der Polemik. Kurz, es ist der Natur des Skepticismus durchaus angemessener, sich auf die positiven Meinungen und Systeme anderer zu richten, dieselben zu bestreiten und zu bekämpfen, als die Construction eines eigenen zu versuchen.

Die Polemik muß aber, wie oben gezeigt, auf das partielle Einzelne eingehen, es müssen zum Behuf dieses Kampfs und Streits die Meinungen und Systeme anderer gründlich erforscht werden. Dieses ist aber nicht allein in Rücksicht auf Gelehrsamkeit nicht ohne Kritik möglich, sondern noch besonders in Rücksicht auf den kritischen Geist, die Gesetze, die auch für nichtphilosophische Arbeiten angenommen sind; es wird demnach an die Stelle (oder doch an die Seite) einer solchen ganz negativen Polemik eine ebenfalls sehr strenge Disciplin, die Kritik, treten.

Der Skepticismus, wofern er nicht der gemeine, sondern höhere und zwar angewandte, löst sich also in Polemik und Kritik auf, in eine Kritik aller bestehenden Systeme der gesammten vorhandenen bisherigen Philosophie.

Skepticismus ist, so lang er fruchtbar und reell seyn soll, Kritik, und zwar wäre diese dem eigentlichen Wesen des Skepticismus gemäß die Hauptwissenschaft, die Wissenschaft aller Wissenschaften, denn es würden in dieser die Gründe, Principien aller Wissenschaften der Prüfung unterworfen und untersucht. Die kantische Philosophie ist zum Theil eine solche Kritik.

Wir haben uns durch die Charakteristik des Skepticismus dem Gebiet der höhern Philosophie allmälig mehr genähert — er steht schon weit über dem Empirismus und Materialismus, kann von diesen nicht widerlegt werden, steht überhaupt auch schon in nähern Verhältnissen mit der intellectuellen Philosophie, verträgt, von einem gewissen Standpunkt aus betrachtet, sich mit ihr, und nimmt, da er als Kritik die Philosophie selbst zum Gegenstand hat, eine durchaus höhere Stufe ein, als jene Disciplinen, wovon die eine nur die Erfahrung, die andre die Natur zum Gegenstand hat.

Zunächst folgt nun der schon ganz auf dem Gebiete der Speculation liegende, der Skepsis diametral entgegengesetzte Pantheismus. Der Uebergang ist durch den Gegensatz natürlich, so wie die Folge, weil es die letzte Gattung vor der intellectuellen Philosophie, und als negative Philosophie dieser, welche nach positiver Erkenntniß strebt, vorangehen muß.

Von dem Pantheismus.

Der Pantheismus erklärt alles als schlechthin eins und unveränderlich, so daß aller Unterschied und alle Verschiedenheit

ehoben, als Schein der Sinne angesehen wird. Er leugnet Endliche, erkennt nur das Unendliche; das Unche aber, ganz rein gedacht, schließt den Begriff des Unieds und der Verschiedenheit ganz aus, da beide Begriffe Bedingungen, also auf Endlichkeit beruhen.

Betrachtet man diese Philosophie in Rücksicht auf Form Denkart im Verhältniß gegen andere Philosophien, so ist uerst dem Empirismus und Materialismus entgesetzt. Diese gehen von einer Vielheit und Mannichfalit, der Pantheismus aber geht von einer absoluten heit der unendlichen Realität aus, und führt Fatalismus. — Der gewöhnliche Materialismus muß zur Bildung der Welt aus Atomen den Zufall zu Hülfe ten.

Nicht minder ist er dem dynamischen Materialismus entgesetzt, da dieser doch auch nicht nur ein, sondern mehr, zwei oder drei Urprincipien annimmt.

Dem Skepticismus steht er nun gar schnurstracks entgegen, das allerdogmatischste, absoluteste, evidenteste aller philosohen Systeme ist. Was kann mehr gegen den Skepticismus ten, als der höchste Grad aller philosophischen Evidenz?

Dies gilt aber nur von Seiten der Denkart, in wissenlicher Hinsicht; in Rücksicht auf wissenschaftliche Construc ist ihm das Wesen des Skepticismus gar nicht so sehr zuwi ja die einzige befriedigende Manier, den reinen Pantheis zu einem wissenschaftlichen System auszubilden, ist die ne oe skeptische, wo man davon ausgeht, alles für Schein Trug zu erklären, bis endlich nur die eine negative Idee Unendlichen ohne alle, selbst die geistigsten Prädicate (weil ihm immer noch Schranken setzen würden) als letztes Reit, als Begriff einer höchsten Realität übrig bleibt.

Dieses negative (skeptische) Verfahren ist dem Pantheismus durchaus angemessener, als das positive ihm innerlich wiprechende; es ist wirklich das consequenteste, wenn übrigens reine Pantheismus zu einem System ausgebildet werden ? Er hat und statuirt nur eine einzige Erkenntniß, eine

Einheit, die zugleich die Allheit in sich faßt, und zwar ist dies von der unumstößlichsten Gewißheit, es bedarf keines Beweises und es gibt auch keinen Beweis dafür — wozu also ein System? Der eine Satz ist das ganze System — es bleibt demnach, wenn man doch ein System haben will, nichts übrig, als zu zeigen, was der Pantheismus nicht ist, welche Erkenntnisse er nicht annimmt u. s. w. Wie er auf diesem Wege selbst in Skepticismus [illegible] ist in der Charakteristik des Skepticismus gezeigt worden.

Nun aber wieder auf [illegible]rgleichung des Pantheismus mit andern Philosophien zu[illegible]mmen, so ist er im Verhältniß zu der intellectu[illegible]ie, dem Idealismus, in so weit mit ihm einig, als [illegible]falls die unendliche Realität zum Gegenstand hat, wie das jede Philosophie, die sich auf ein erstes Princip begründen, oder durch eine Idee beleben und beseelen will, haben muß. Der Unterschied besteht aber darin, daß der Pantheismus auf die negative, der Idealismus hingegen auf die positive Erkenntniß der unendlichen Realität ausgeht. Letzterer muß ihm dadurch insofern nachstehen, als eine negative Erkenntniß, wenn sie einmal richtig, dann auch durchaus gewiß und evident ist, eine positive Erkenntniß der unendlichen Realität aber durchaus nur unvollkommen, nur in steter Approximation zur höchsten Vollkommenheit seyn kann, weil eben diese Vollkommenheit sich nur in der unendlichen Realität selbst, und nicht in dem bedingten endlichen Verstand finden könnte. Der Satz der Identität (worauf jede negative Erkenntniß beruht) a=a (oder + a ist nicht — a) dieser Satz ist unendlich gewiß, aber ganz leer, er hat eine unendliche Intensivität von Wahrheit, aber eben deshalb gar keine Extension, und mithin seinen Feind in sich selbst, denn er hat nichts Gewisses, als seine unendliche Einheit, als seine negative Idee der unendlichen Realität, woraus er gar nichts Positives folgern kann. Er kann der unendlichen Realität nur negative Prädicate beilegen und überhaupt gar nichts folgen die größte Inconsequenz; es ist schon inconsequent, wenn Pantheist von seinem einen und einzigen Prinzip spri

gegen andere Philosophien behauptet, die er doch als nicht erklärend ansieht.

Er kann es daher auch selbst zu keinem System bringen, es sey denn auf jene negative skeptische Art, was man als eine Reihe von puren Negationen doch kaum System nennen kann. Dahingegen ist aber, wissenschaftlich genommen, eine Philosophie, die, wie diese, nichts anerkennt als eine unendliche Realität, eher eine negative Theologie zu nennen.

Der reine Pantheist bleibt bei der ersten Idee — der höchsten, welcher der Mensch fähig ist, bei der Idee der Gottheit stehen, er versenkt sich ganz darin, vor ihr verschwindet ihm alles andere, er ist durchaus religiös — allein er hat die Idee doch nur negativ aufgefaßt, daher die Religion, der sie zu Grunde liegt, auch eine negative Religion, und was man eigentlich Mysticismus zu nennen pflegt. Die negative Idee der Gottheit ist für alle leichter zu fassen, und hat ihrer intensiven Gewißheit wegen unendlichen Reiz für wissenschaftliche und speculative Geister, weshalb denn nicht zu leugnen, daß der Pantheismus ein gefährliches System ist.

Daß übrigens der Pantheismus mehr zur Religion als zur Philosophie geeignet ist, beweist die Geschichte, welche die Bemerkung liefert, daß er selten als Philosophie, meistens aber und sehr oft in Religionen erscheint.

In Europa existirte nun freilich diese Denkart nie ganz rein, weit mehr aber im Orient, ja sie hat sich eigentlich nur in Asien und zwar bei mehreren Secten geäußert, die jedoch alle aus Indien abstammen, von den indischen Büßern, den Jogi's. Diese versenkten und verloren sich ganz in den negativen Begriff der Gottheit, bestrebten sich zu diesem Behuf auf eine absolute Abstraction von allem Positiven, nicht allein Sinnlichen, sondern auch Geistigen, auf eine gänzliche Annihilation ihrer selbst in sinnlicher und geistiger Rücksicht; sie waren daher eigentlich bessere Pantheisten, als Philosophen es je seyn können, da eine blos negative Idee der unendlichen Realität, worauf sich der Mensch ganz concentrirt, darin vertieft und verliert, besser zur Realität als Philosophie paßt.

Anmerk. Diese Denkart hat auch in den ersten Jahrhunderten einigen Einfluß auf das Christenthum gehabt — ein Beispiel ist Simon Stylites.

Mehrere jener Mystiker haben auch, da alle Prädicate und Qualitäten immerhin doch bestimmt und beschränkt sind, mithin der negativen Idee der Gottheit kein Prädicat, keine Qualität beigelegt werden kann, die Gottheit sehr consequent als das unendliche N[illegible]s klärt, und ihre Denkart Nihilismus genannt.

Trotz dem nun, wie [illegible]em vorhergehenden geschah, der Pantheismus es [illegible]ivem System bringen kann, hat man dennoch mel[illegible]stellung eines wissenschaftlichen positiven Systems des [illegible]ismus versucht, zu dem Behuf das erste negative Grundprincip desselben positiv genommen, und, freilich sehr inconsequent, positive Erkenntnisse, ja viele positive und individuelle Meinungen daran angeknüpft.

Diese Verknüpfung ist übrigens sehr leicht möglich, weil die erste Grundidee ganz leer und negativ ist; eben ihrer Negativität und Inhaltslosigkeit wegen gibt es keine positive speculative Meinung, die sich nicht damit in Verbindung setzen, daran anschließen, oder aus ihr herleiten ließe, weil ja alles darin enthalten ist.

Nur ist auch die Täuschung: außer jenem ersten Princip noch positiv specielle Sätze zu statuiren, vollkommen einleuchtend, da doch, so wie der Pantheist alle Einzelnheiten und specielle Wesen leugnet, es eben so in seiner Erkenntniß seyn, darin alles vor dem einzigen Begriff der Gottheit verschwinden muß, einer Gottheit, die blos negativ ist, kein Prädicat, keine Qualität zuläßt, außer dem leeren Begriff der unbegreiflichen eigenschaftslosen Unendlichkeit sich also einestheils in Nichts auflöst, anderntheils in Unbegreiflichkeit verliert.

Indessen kann doch ein guter Systematiker den Schein und Trug durch künstliche Aneinandersetzung positiver speculativer Meinungen, die er anderwärts hergenommen, selbst dem Anstrengen Kritikers fast unbemerkbar machen, wie Sch[illegible] gethan, der es darin bis jetzt am weitesten gebracht h[illegible]

nmt ſolchen Syſtematikern ſehr zu ſtatten, daß die Evidenz
d Gewißheit ihres erſten Grundſatzes auf die daran geknüpf-
e Folgerungen, poſitiven Ideen und Meinungen übergeht, den
chein der Inconſequenz ganz aufhebt, und dann die Panthei-
n ſelbſt von der Gewißheit ihrer Folgerungen ſo überzeugt,
ß ſie nicht eher, als bis ihre Gegner ſie mit einer eben ſo
oßen Evidenz beſtreiten können, eines andern zu überführen
id.

Eben in der Negativität, in der abſolut-negativen Idee, dem Begriff (wenn man noch ſo ſagen kann) eines unbe-reiflichen Nichts liegt die reelle innere Evidenz s Pantheismus, und in dieſer wieder die Schwierigkeit ihn zu kämpfen, da es doch kein philoſophiſches Grundprincip von rſelben Evidenz gibt. NB. es verſteht ſich, zu bekämpfen, enn er in einem poſitiven Syſtem aufgeſtellt iſt, wo die Ge-ißheit des Princips ſich den Folgerungen mittheilt.

Das Reſultat dieſer Unterſuchung über den Pantheismus llt dahin aus, daß, ſo wie bei den andern Aftergattungen zeigt worden — ſie neigten mehr zu irgend einer andern wiſ-nſchaftlichen Disciplin als zur Philoſophie ſelbſt — auch die-r mehr mit einer andern Geiſtesbeſchäftigung als mit der hiloſophie verwandt iſt, nur mit dem Unterſchied, daß er, att in eine Wiſſenſchaft, in Religion übergeht. Dies bezeich-t aber eben die höhere Stelle, die er unter den Gattungen r falſchen Philoſophie einnimmt, ſo wie ſeine größere Annä-rung zur wahren.

Außerdem daß der reine Pantheismus durchaus religiös iſt, i praktiſche Religioſität übergeht, iſt auch 2., noch gezeigt orden, daß der wiſſenſchaftliche zu einem poſitiven Syſtem sgebildete Pantheismus — Realismus genannt — bei r größten Kunſt des Autors und der Schwierigkeit ihn it derſelben Evidenz zu widerlegen, immer inconſequent iſt nd ſeyn muß; man wird trotz dem ſcheinbaren ſtrengſten Zuſam-enhang irgend an einer Stelle des Syſtems die Inconſequenz ufinden können.

Abſtrahirt von den myſtiſchen Pantheiſten, ſind die philo-

sophischen in neueren, ja selbst in alten Zeiten, sehr selten g
wesen. Das relativ-consequenteste System des Pantheismus,
so consequent ein System des Pantheismus seyn kann, ist das
des Spinoza. Es enthält die wenigsten intellectuellen Bei-
mischungen und Spuren vorhergegangener Systeme, die doch
alle wissenschaftliche Darstellungen des Pantheismus, welche
nicht, wie die des Zeno, skeptisch und dialektisch, sondern
positiv enthalten und
sen; es sey denn, daß
den ersten Satz andere
ctive und intellectuelle ganz
lose angeknüpft wurd
bei einigen auch unter den
Philosophen der neuern Zeit
all gewesen ist.

Abgesehen von den
ystemen des Realismus, wel-
che verhältnißmäßig viel m
standtheile der intellectuellen
Philosophie enthalten, ist doch in dem reinsten wissenschaftlichen
Pantheismus, dem des Spinoza, noch eine starke Beimischung
von intellectueller Philosophie, nämlich aus der des Descartes.

Daß der Realismus blos Beimischungen und Bestandtheile
der intellectuellen Philosophie, oder Beziehungen auf dieselbe,
enthalten könne, geht aus dem Character dieser Denkart selbst
hervor.

Die ihm zu Grunde liegende Idee der unendlichen Reali-
tät setzt ihn nicht allein über und entgegen dem Empiris-
mus und Materialismus, sondern außer aller Beziehung mit
diesen Arten; er verträgt sich durch dieselbe blos mit dem
Idealismus (dem Skeptiker ist er ohnehin durch seine Evi-
denz ganz diametral entgegengesetzt). — Soll es ihm also nicht
ganz an objectivem Stoff ermangeln, da ja der reine Pantheis-
mus ganz inhaltsleer, gehalt- und eigenschaftslos ist, so muß
wohl die einzige mit ihm verträgliche Denkart in die positive
Darstellung desselben nothwendig übergehen.

Eine durch ihre viel größere Einmischung von intellectueller
Philosophie als gewöhnlich ausgezeichnete eigene Art von
Pantheismus mag hier noch erwähnt werden. Sie existirt bei
den letzten Griechen, den Neuplatonikern. Diese
drei verschiedene Philosophien zu vereinigen, die des P
goras, Plato und Aristoteles (weshalb sie am

retisten genannt wurden). Sie neigten sehr zum Pantheismus und in Plotin ist es wirklicher Pantheismus d. h. Realismus geworden, durch den Weg, auf dem sie zum Pantheismus gelangten; indem sie nämlich von der intellectuellen Philosophie dazu übergingen, mußte wohl ihr System mehr als alle andere mit Idealismus vermischt werden.

Plotin hat mit Spinoza denselben Grundsatz: Geist und Materie stammen beide aus einem höheren Wesen ab; dieses, die Gottheit, könne aber weder Geist noch Materie seyn, eines von beiden von ihr zu denken, ihr eines von diesen Prädicaten beizulegen, ist der Gottheit ganz unwürdig.

Im übrigen ist aber dies System so sehr mit intellectueller Philosophie gemischt, daß es mit allen andern alexandrinisch-pantheistischen Systemen, wovon es das consequenteste und reinste, zwischen den eigentlichen Pantheismus und Idealismus zu setzen ist.

Daß nun der Uebergang zur Charakteristik der intellectuellen Philosophie gemacht werde, folgt ganz natürlich, da, eben weil der Pantheismus einerseits mit keiner der gemeineren Arten von Philosophie, weder mit dem Empirismus noch dem gewöhnlichen Materialismus, noch dem gemeinen Skepticismus in irgend einer Gemeinschaft stehen kann, andrerseits selbst aus der höchsten Quelle der wahren intellectuellen Philosophie geflossen, er der intellectuellen Philosophie am nächsten zu setzen ist. Das einzige, was ihn von ihr unterscheidet, ist, daß er, durch die Evidenz und Gewißheit der höchsten absoluten Intensivität irre geleitet, statt der positiven, die negative Erkenntniß für die einzige wahre hält.

Von der intellectuellen Philosophie überhaupt.

Die intellectuelle Philosophie ist in Rücksicht auf ihre Verhältnisse zu den andern Arten am meisten entgegengesetzt dem Empirismus, indem nämlich ihr erster Anfang über das Gebiet, worauf dieser sich beschränkt, hinausgeht, sie überhaupt nicht ohne Voraussetzung unsichtbarer Geisteskräfte anfangen kann.

Ferner ist sie entgegengesetzt dem Materialismus: sie gibt dem Geist den Vorzug vor der Materie, wenn sie nicht gar als Idealismus das Daseyn derselben ganz leugnet, ihr ein ganz secondäres abgeleitetes Daseyn gibt und behauptet: die Materie käme aus dem Geist, habe blos Realität im Geist.

Die sich hier ergebende Unterscheidung zwischen Idealismus und Intellectual-Philosophie überhaupt mag zur bessern Verständigung des folgenden in etwas näher bestimmt werden.

Bisher ist Intellectual-Philosophie und Ideal-Philosophie in einer und derselben Bedeutung gebraucht worden. Die Intellectual-Philosophie theilt sich aber wieder in zwei verschiedene Arten; sie leugnet entweder alle Materie, erklärt sie nur für Schein, leitet alles aus einem geistigen Princip her: dann ist sie Idealismus, oder nimmt ursprünglich Materie neben dem Geist, also zwei Principien an, gibt aber dem Geist durchaus den Vorzug, läßt die Materie von ihm bilden, dann ist sie Dualismus, und zwar, zur Unterscheidung von dem materialistischen, intellectueller Dualismus. Diese Benennungen werden nun in folgender Charakteristik durchgehend in dieser Bedeutung gebraucht werden, welche sich dann auch daraus ausführlich und bestimmter ergeben wird.

Kehren wir nun zurück zur Vergleichung der Intellectual-Philosophie mit den andern Arten, so ist sie dem Skepticismus ebenfalls entgegengesetzt, denn sie ist, als ein Versuch, das Verhältniß des Geistes und der Materie zu einander zu erklären und im Universo nachzuweisen, insofern sie eine be-

annte Conſtruction des Univerſums geben oder doch verſuchen
l, entweder wie die Materie aus dem Geiſt komme, wie der
chein der Materie im Geiſt entſtehe, oder wie ſie dem Geiſt
tergeordnet ſey, von ihm beherrſcht und geordnet werde?
anz dogmatiſch.

Der Gegenſatz wäre ſchon damit hinlänglich bewieſen, daß
: ein Verſuch iſt, zur poſitiven Erkenntniß der höch-
en Realität zu gelangen.

Eben dies ſetzt ſie aber auch dem Pantheismus entge-
n, welcher nur eine negative Erkenntniß der höchſten Reali-
t zugibt.

Alle dieſe Gegenſätze ſind jedoch nicht abſolut; es gibt
ne Seite der intellectuellen Philoſophie, von welcher ſie mit
nen Syſtemen nicht gerade in Widerſtreit iſt, oder doch nicht
t Widerſtreit zu ſeyn braucht. Auf eine gewiſſe Weiſe ver-
ägt ſie ſich mit allen, wie wir das auch ſchon bey der Cha-
kteriſtik jeder einzelnen Gattung gefunden haben. — Der hö-
re Empirismus, als Lebensphiloſophie, der dynamiſche Mate-
alismus, der höhere Skepticismus und der zum Realismus aus-
bildete Pantheismus können füglich mit der intellectuellen
hiloſophie beſtehen.

Aber eben weil ſie alle andere Gattungen in ſich aufneh-
en kann, und die univerſalſte, umfaſſendſte, reichſte von allen
hiloſophien iſt, entſtehen manche Widerſprüche gegen dieſelbe,
id geht aus ihr oft eine neue Skepſis hervor, wie z. B. eine
lche, die dem menſchlichen Verſtand nur eine theilweiſe Un-
iſſenheit zuſchreibt, und dieſe Behauptung mit einer Theorie
s Erkenntnißvermögens verknüpft, ſie daraus zu erklären,
beweiſen ſucht. So war es bei Plato und neuerdings
i Kant.

Daher iſt denn auch eine Skepſis, wenn ſie, wie jene von
herer Art, nicht eine ganz dogmatiſche iſt, gar nicht mit der
tellectuellen Philoſophie ſo ſehr unverträglich; im Gegentheil
: der Zweifel an der Vollkommenheit des menſchlichen Geiſtes
nz natürlich und oft ſehr fruchtbar. Zu welchen lohnenden
eſultaten führt er nicht? Es pflegen meiſt nach bedeutenden

Systemen der intellectuellen Philosophie mehrere solcher Skeptiker aufzutreten, die sehr interessant sind, zu neuen Hypothesen führen u. s. w.

Anmerk. Die Griechen waren selbst von Plato ungewiß, ob sie ihn zu den Dogmatikern oder den Skeptikern zählen sollten? Er drückte seinen Zweifel über die Unvollkommenheit des menschlichen Geistes so aus: „wir können das Positive, Reelle und Höchste blos negativ erkennen; blos das Negative, Unreelle vermögen wir positiv zu erkennen." — Kant ist auch in dem theoretischen Theile des Erkenntnißvermögens durchaus skeptisch; seine skeptische Behauptung: „die einzige Gewißheit der Erkenntniß sei blos durch sinnliche Eindrücke möglich u. s. w." muß, ohne sich auf die Richtigkeit beider Meinungen einzulassen, doch wohl der sinnreicheren des Plato nachstehen.

Uebrigens sind auch aus dieser Denkart die größten merkwürdigsten Systeme hervorgegangen. Sie kann es vor allen am ersten und besten zu dem bringen, was die Philosophie sucht, nämlich zu einem System, sie ist weit fähiger dazu, als der Pantheismus und alle andern Arten.

Keine von den bisher characterisirten Gattungen der Philosophie hat es in moralischer Rücksicht zu so hohen und schönen Resultaten und Ideen gebracht, als die intellectuelle Philosophie.

Selbst in formeller und ästhetischer Hinsicht, abgesehen von der innern Wahrheit selbst, ist schon das, was bisher in der intellectuellen Philosophie geschehen, bei weitem das Vorzüglichste und Befriedigendste.

Warum aber eben in dieser Denkart so viele verschiedene Systeme entstanden, die immer divergiren, so mangelhaft und unvollkommen sind, daß gegen das vollkommenste immer noch unzubeantwortende Einwürfe gemacht werden können, dies Problem muß die folgende Charakteristik lösen. Die Auflösung desselben wird dann zugleich die Wege bestimmen, welche man zur Vermeidung dieser Unvollkommenheiten einzuschlagen hat, und somit auch den Standpunkt anweisen, von wo aus die eigene Philosophie anzuheben hat.

Beide Gattungen der intellectuellen Philoſophie laſſen ſich beſten an einigen Philoſophen zeigen, die als Repräſen- en der einen oder andern Gattung gelten können. Durch Charakteriſtik der ausgezeichnetſten vorzüglichſten exiſtirenden teme werden zugleich auch der Dualismus und Idealismus haupt charakteriſirt.

Erſterer findet ſich durchgehends mehr und faſt ausſchlie- bei den Alten, d. h. bei den Griechen; denn keine älte- Philoſophie als die griechiſche iſt uns hinlänglich bekannt, ie Fülle der Erfindungen in dieſer Gattung iſt bei den chen ſo groß, daß ſich hiſtoriſch nachweiſen ließe, daß alles, die Neueren von intellectuellem Dualismus vorbringen, entheils von den Alten entlehnt iſt.

Dahingegen iſt der Idealismus, als ein Product der lichen, ſich in ſich ſelbſt reflectirenden Vernunft, faſt aus- eßend der neuern Zeit eigen; bei den Griechen finden ſich wenige einzelne Spuren davon.

Zur Charakteriſtik des intellectuellen Dualismus iſt nun allen andern die platoniſche Philoſophie geeignet. pythagoriſche und ariſtoteliſche iſt wohl eigentlich, in den ptprincipien wenigſtens, mit ihr eins; — die Zahlen des agoras und die Formen des Ariſtoteles ſind wohl daſſelbe, die Ideen Plato's —; aber von der pythagoriſchen Philo- ie ſind uns faſt gar keine, wenigſtens nicht zur Beurthei- hinlängliche Urkunden übrig geblieben, und Ariſtoteles iſt, on wir noch Werke genug von ihm beſitzen, bei den vielen älſchungen, die mit denſelben vorgegangen, noch nicht ge- unterſucht, kritiſirt und geläutert, um davon bei einer ſol- Charakteriſtik Gebrauch machen zu können.

Vom intellectuellen Dualismus.

Plato nimmt an, daß alle Dinge, die wir ſehen und vernehmen, nach geiſtigen Urbildern gebildet — alle Weſen aber doch nur unvollkommene Abbildungen jener vollkommenen Urbilder ſeyen — und daher wäre blos das Wahrheit, was ſich in ihnen von den Urbildern finde. Dieſe erkenne der Menſch nur inſofern, als er ſie in einem frühern Zuſtand angeſchaut: er habe nur eine dunkle Erinnerung davon, welche in ihm erwache, wenn er Dinge ſehe, die den Urbildern gleichen, oder von ihnen etwas an ſich tragen (d. h. etwas Wahres in ſich haben.)

Es ſteht alſo auf dieſe Weiſe die Lehre von der Erinnerung mit der Lehre von den Ideen in Verbindung.

Aus dieſer Erinnerung an die Ideen, welche zufällig durch Anſchauung ſolcher Dinge entſteht, die einige Aehnlichkeit mit denſelben an ſich tragen, folgt nothwendig auch die Annahme einer intelligibeln Welt (als einer in Beziehung auf uns früheren) — im Gegenſatz mit der jetzigen ſinnlichen, gröberen, äußerlichen Welt.

Die Urbilder ſind nicht einzeln, ſondern machen eine verbundene Geiſterwelt aus, in der wir vor unſerer jetzigen Exiſtenz in der Nähe der Götter die Urbilder anſchauten; wir haben davon aber freilich nur eine dunkle Erinnerung, alſo auch nur eine ſchwankende, bedingte, unvollkommene Erkenntniß.

Aus allem dieſem iſt einleuchtend, daß Plato das Bewußtſeyn höher als das Seyn, den Geiſt über den Körper ſetzte, ſo daß jene Vorſtellung nothwendig darauf führen muß, ſich die Gottheit als vollkommenſte, unbegränzteſte, allumfaſſendſte Intelligenz — als höchſten, vollkommenſten Verſtand zu denken, aus dem alle Urbilder entſprungen ſind, der ſie hervorgebracht und alle Dinge danach gebildet hat; nur ſind nach Plato die Welt und alle Dinge von der allvollkommenen Intelligenz aus einer urſprünglich vorhandenen Materie gebildet, und hierin liegt dem

auch eigentlich die Unvollkommenheit dieſes Syſtems, ſo wie meiſt aller Intellectual-Philoſophien, d. h. dualiſtiſchen Syſteme.

Daher kann Plato als Beiſpiel überhaupt dienen, warum die Intellectual-Philoſophie immer unvollkommen geblieben; es läßt ſich an ihm am beſten zeigen, weil er von allen Intellectual-Philoſophen der intellectuellſte iſt.

Dieſes Syſtem verfehlt ſeinen ihm eigenthümlichen Zweck, dem Geiſt vor dem Körper den Vorrang zu geben — es erringt keine Einheit des Princips — der anfänglich ſcheinbare Idealismus verfällt in Dualismus, es werden urſprünglich zwei Principien angenommen, der Geiſt wird durch die Materie bedingt und ihr gar untergeordnet, die Materie als das erſte und älteſte angeſehen — denn inſofern ſie der Gottheit ewige Schranken und Gränzen ſetzt, iſt ſie über den Geiſt, hat dann indirect den Vorrang.

Die Thätigkeit des göttlichen Verſtandes iſt durch die urſprüngliche Beſchaffenheit dieſer Materie immerhin bedingt, denn der Materie müſſen ja urſprüngliche Geſetze beiwohnen, und ſo weit nimmt ein Fatum die Stelle über dem bildenden Verſtand ein; — man preiſe die Kunſt bei der Bildung, die Macht und Weisheit des Bildners noch ſo ſehr, die Unvollkommenheit der Materie ſetzt ihm ewige unabänderliche Gränzen; — das erſte unbedingt Herrſchende iſt die ewige urſprüngliche Materie. Daraus läßt ſich nun leicht alles Böſe erklären, wie denn auch Plato aus der Unvollkommenheit der Materie alles Uebel in der Welt erklärt hat. So wie die Gottheit die Quelle alles Guten, ſo ſind die Schranken, welche die Unvollkommenheit der Materie der Gottheit ſetzt, die Quelle alles Uebels, es wird dadurch nicht allein die Welt, ſondern ſelbſt der bildende, kunſtreiche, göttliche Weltverſtand einem unerbittlichen, unabänderlichen, unausweichlichen Schickſal und Nothwendigkeit unterworfen; denn die Materie iſt doch immer ſtärker als der göttliche Verſtand, da er trotz aller Künſtlichkeit und höchſten Weisheit jene Unvollkommenheit nicht zu heben vermag, noch das Uebel, das nothwendig aus ihr entſpringt; ja ſie ſchreibt ihm Geſetze vor, iſt alſo in dieſem Syſtem ei-

gentlich zur Gottheit erhoben, während es doch darauf ausgeht, gerade umgekehrt den Geist über die Materie zu erheben. —

Der Grund nun dieses Mißlingens, und warum alle Intellectual-Philosophen, während sie sich bestreben, den Geist über die Materie zu erheben, doch immer zwei Principien neben einander aufstellen, liegt in der Natur der Intellectual-Philosophie, ja schon in dem Namen derselben.

Eine Intelligenz ist nämlich durchaus nicht denkbar, kann unmöglich statt haben, active nicht ohne eine Materie, ein Object, das sie bilden möchte, oder passive nicht ohne ein Object, das sie anschauen möchte — das aber nicht sie selbst ist. Nun ist aber etwas, das außer ihr ist — vor ihr, daher über ihr, folglich dieser Fehler, wenn man einmal die Prämisse zugibt, „daß die Intelligenz, der Verstand das Höchste," ganz unvermeidlich.

Wie denn auch bisher alle Versuche, die Welt und Natur aus dem Verstand herzuleiten und zu bilden, mißlungen sind.

Indessen sind die Intellectual-Philosophen, insofern sie überhaupt die Tendenz haben, etwas Geistiges über die Materie zu setzen und als das Höchste anzusehen, doch auf dem rechten Weg; nur ist damit nicht viel gegen den Materialismus gewonnen, da jener Dualismus doch nur eine Art geistiger Materialismus ist.

Wäre demnach das menschliche Bewußtseyn wirklich blos Verstand und Intelligenz, so würde man eben zu keiner höhern Philosophie als diesem Dualismus, d. h. blos zu einem höhern Materialismus gelangen können.

Man müßte also, wenn man übrigens annehmen kann, daß es in der Natur so beschaffen, wie in uns selbst, daß wir nach unseren Fähigkeiten, unserem Geist u. s. w. ein wiewohl unvollkommenes Ebenbild Gottes seyen, versuchen, ob das erste Princip der Philosophie, statt aus dem Erkenntnißvermögen, nicht besser aus einem andern menschlichen Vermögen, ob nicht aus dem Begehrungs- und Gefühlsvermögen, aus dem Vermögen zum Trieb abzuleiten, und so jene Unvollkommenheit zu vermeiden wäre.

Es fielen vielleicht, wenn man dieſen einzig noch übrigen
leg einſchlagen, die Quelle und Wurzel des Bewußtſeyns und
efühls- und Begehrungsvermögens ſuchen wollte, manche der
bherigen Schwierigkeiten ganz weg.

Der Verfaſſer würde, um es vorläufig kurz zu ſagen,
n dem der Intellectual-Philoſophie entgegenſtehenden, den
r ganz entgegengeſetzten Weg bezeichnenden einen Satz aus-
hen müſſen: Gott iſt die Liebe.

Dies iſt, wenn es ja den rechten Sinn haben ſoll, der
tellectual-Philoſophie geradezu entgegengeſetzt. Auf dieſe
eiſe wird nicht die Vernunft, der Verſtand für das Höchſte
nommen, ſondern die Liebe; aus dieſer wird der Verſtand
ſt hergeleitet, nicht umgekehrt, wie bei Plato, die Liebe aus
m Verſtand, wo ſie denn auch etwas ſehr Untergeordnetes iſt.

Aus dem Vorhergehenden haben wir hinlänglich geſehen,
ß die Intellectual-Philoſophie ihren Zweck, den Geiſt über
: Materie zu erheben, unmöglich erreichen kann, es ſei denn,
ß die Materie ſich aus dem Geiſt ableiten laſſe; ſoll ſie ihm
ht eigenthümlich untergeordnet ſeyn, ſo muß ſie auch vom
eiſt erſchaffen ſeyn. Bei der Vorſtellung: der Verſtand iſt der
chſte Geiſt, die Gottheit, iſt aber das Problem nicht zu lö-
ı; der Verſtand kann nicht erzeugen, ſchaffen, er
n nur bilden. Daher haben ſich denn auch alle Intellec-
ıl-Philoſophen den Satz: Gott hat die Welt aus
ichts erſchaffen, bisher noch nicht recht erklären können.

Dahingegen wird es eher gelingen, zu zeigen, wie aus
Liebe Leben, und aus dieſem eine körperliche Organiſation
vorgehe, entſtehe; wir brauchen heutzutage nicht einmal
hr die Philoſophie, um dies zu wiſſen: ſchon die Phyſik hat
ı gezeigt, daß Liebe Leben, und dieſes körperliche Organiſa-
ı hervorbringen könne. —

Obſchon nun dieſer neue Verſuch, das Entſtehen des Gei-
und der Materie aus der Liebe, als ihrem gemeinſchaftli-
ı Princip, zu erklären, noch nicht vollkommen befriedigend
geſtellt worden, und noch manche Einwürfe möchte lei-
können, ſo iſt denn doch dieſe Vorſtellungsart verhältniß-

wahrscheinlicher und befriedigender, als jene, d
keit sich gleich bei der ersten Betrachtung kund

So wie nun die alten Intellectual-Philoso
vor Plato und dieser selbst ausgingen von einer übermä
einseitigen Bewunderung und Verehrung des Verstandes,
Intelligenz, der Idee, der intelligibeln Welt — der Id
nes unendlich erhabenen Verstandes, der sie nachzuforschen
ten, kurz von unbed ng alles dessen, was vom
stand ausgeht; die neueren von dem entge
setzten Punkt, zer ng des Körpers und der
lichen Eindrücke ch nur in Schein und
auflösen, aus: d es Christenthums mag wo
dazu beigetra haben sie gerade diesen We
schlugen.

Wiewohl nun beide ihre Philosophie von sehr verschi
Punkten anheben, so treffen sie dennoch in dem eigen
Hauptprincip zusammen. Jene nahmen freilich eine urspr
che Materie an, und diese leugnen sie gänzlich, aber
sind sie doch eins, daß der Verstand, die Intelligen
Höchste und Erste. Dies kann aber unmöglich durchgesetz
den, wie früher gezeigt worden; eine Intelligenz kann
statt haben ohne Materie; daher ist es denn auch den m
den Idealisten, welche sich bestreben, die Materie ganz
zuleugnen, nie gelungen, sie haben dieselbe, wenn auch
einer veränderten Gestalt, doch immer wieder in die P
phie hereingeführt, konnten es, welches auch der eige
Grund des Mißlingens aller intellectuellen Philosophie
haupt ist, nie zur Einheit des Princips bringen, sahen s
Ende doch immer genöthigt, neben der Intelligenz noch e
deres, also zwei Principien anzunehmen.

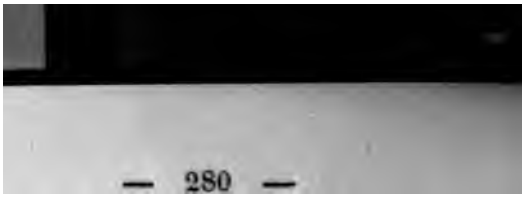
Anmerk. Im Einzelnen sind freilich, was abe
nicht einmal in Rücksicht zu kommen braucht, auch
Einwürfe gegen die Intellectual-Systeme gemac
So hat man z. B. gegen die Ideenlehre Plato's
det: ob es auch für alles Mögliche Urbild
Wollte man dies zugeben, so würden daraus

rbitäten folgen, indem es dann nicht nur eine Schön-
:it, Wahrheit u. ſ. w., ſondern auch eine Tiſchheit und der-
eichen geben müßte.

Weil nun im erſten Princip der Intellectual-Philoſo-
n Fehler liegt, müſſen nicht nur alle Verſuche darin un-
men bleiben, ſondern es ſind eben deswegen unbeſtimmt
Verſuche darin möglich. Alle in dem Idealismus mögli-
ſteme laſſen ſich nicht a priori beſtimmen; es kann de-
ner ſo viele geben, als große originale Selbſtdenker
n — denn eine Thätigkeit der Entwicklung, die ſich wohl
iſen läßt, iſt noch keine vollſtändige Aufſtellung aller
en Fälle a priori.

ill man ſich den Grund erklären, warum die intellectu-
hiloſophen von den verſchiedenen Zweigen des Bewußt-
gerade dem Verſtand den Vorzug geben, ſo muß man ihn
beſondern Zuſtand des Philoſophen überhaupt ſuchen.
blos Philoſoph, ſo wird er von allen ſeinen Vermögen
kenntnißvermögen am meiſten brauchen und bilden u. ſ. w.
t ſeinem Geſchäft angemeſſen, und mag auch ſo ſeyn,
; iſt deswegen nicht zu leugnen, wie dadurch eine na-
Partheilichkeit und Einſeitigkeit für einen beſondern
es Bewußtſeyns entſteht, für denjenigen, den er am
übt, worin er am meiſten bewandert iſt, und zwar ſo,
ihn über die andern ſetzt, dem Verſtand, als der bei
rſchenden und überwiegenden Kraft, durchaus den Vor-
t, das Vermögen der Triebe und Gefühle ganz herab-
d höchſtens nur als ein niederes Erkenntnißvermögen
läßt.

ir finden daher auch, daß die alten intellectuellen Phi-
n in der Pſychologie jene Intellectualität auf das Höchſte
n, dagegen dem Begehrungs- und Gefühlsvermögen die
te Stufe angewieſen, daſſelbe faſt ganz verworfen, ja
ein eigenes Vermögen geleugnet, und es auf das
nißvermögen reduzirt haben. Wenn dies auch bei Plato
ht völlig, ſo iſt es doch deſto mehr der Fall bei den
n, in deren Moral daher auch ſo viele Sonderbarkei-



ten vorkommen; sie ist durchaus streng, [illegible]
stand abgeleitet. [illegible]

Wir kehren von dieser Excursion zurück zu dem [illegible]
hin vorbereiteten Uebergang zu der Charakteristik der [illegible]
Gattung intellectueller Philosophie, dem Idealismus.

Es ist schon bemerkt worden, daß die alten [illegible]
intellectuellen Philosophen, die Dualisten und Idealisten, [illegible]
Wesentlichen so sehr nicht von einander verschieden sind, [illegible]
daß sie von verschiedenen Punkten ausgingen. [illegible]

Die Idealisten fingen, freilich ganz verschieden von den [illegible]
listen, damit an, die äußere Welt zu leugnen, oder sie [illegible]
für Schein zu erklären; aber eben hierdurch wurden sie [illegible]
Annahme einer intelligibeln Welt getrieben, wodurch sie [illegible]
denn auch wieder den alten Intellectual-Philosophen näherten.

Von diesen erklärten (um dies beiläufig zu bemerken) [illegible]
zwar auch einige oft die sinnliche Welt für eine Welt [illegible]
Schein und Täuschung, so daß sich bei ihnen mehrere ideal[illegible]
sche Ideen finden; indessen ist denn doch diese Ansicht in [illegible]
alten intellectuellen Philosophie durchaus nur secundär, [illegible]
in den neuern die erste und vorzüglichste; — um dieses [illegible]
zu zeigen, folgt die Charakteristik des

Idealismus,

wozu wir uns auch hier historischer Beispiele, und zwar [illegible]
besserer Einsicht seiner nach und nach erfolgten Entwick[illegible]
statt eines einzigen Systems, einer kurzen Uebersicht aller [illegible]
bisher vorhandenen idealistischen Systeme der neuern Zeit [illegible]
dienen.

Bei der Uebersicht der allmäligen Ausbildung und [illegible]
vollkommnung der neueren Ideal-Philosophie ist es wichtig, [illegible]
Umstände zu bemerken, welche viel zu diesem Idealismus [illegible]
getragen haben.

1. War und wurde man besonders auch durch die [illegible]
schritte der Physik immer mehr darauf geführt, daß alle [illegible]

die Vorstellungen subjectiv, individuell, voll Illusionen seyen und nicht die objective Beschaffenheit der Gegenstände zeigten.

2. War durch den Einfluß des Christenthums von der frühesten Zeit her eine fast allgemeine Verachtung der Sinnlichkeit verbreitet worden.

So war z. B. Berkeley blos durch Religiosität ein Idealist; bei Malebranche und Leibnitz ist der Einfluß der christlichen Kirchenväter sichtbar, sie haben ihr System meist aus diesen genommen.

Der neuere Idealismus nimmt seinen Anfang von Descartes; sein System ist, insofern er Geist und Materie neben einander bestehen läßt, eigentlich absoluter Dualismus und daher drehen sich auch alle Systeme der folgenden Idealisten um die Hypothese, wie zwei so disparate Dinge auf einander wirken, wie der edle Geist mit etwas so schlechtem, untergeordnetem, geringem, niederem als die Materie, in Verbindung, in Gemeinschaft treten könne.

Malebranche leugnete zwar noch nicht die Existenz der Körper, war darüber sehr ungewiß und bezweifelte sie; er suchte jenes Problem zu lösen, indem er alle Vorstellungen von körperlichen Dingen durch ein beständig fortwährendes Wunder Gottes entstehen und im Menschen erregen ließ, und zwar so daß sie demselben entsprächen und gemäß wären; der Mensch, oder besser der Geist, könne nie mit den Körpern in Berührung gerathen — beide stehen außer aller Connexion, er könne weiter nichts als die von der Gottheit in ihm erregten Vorstellungen von den Körpern haben.

Berkeley leugnet alles Körperliche ganz positiv; er läßt die Vorstellungen davon durch willkürliche Einwirkungen der Gottheit entstehen, aber er ist doch wie jene nur ein halber Idealist; sein System geht eigentlich vom Empirismus aus. Da der Empirist immer nur sinnliche Eindrücke hat, der Gegenstand selbst aber hinter dem Eindruck verborgen liegt, immer vor dem Auge des Beschauers flieht, sich nie erreichen läßt, so ist es sehr natürlich, daß er leicht auf die Meinung kommen könne: ein höherer Geist lasse diese Vorstellungen in uns ent-

ſtehen, indem es doch viel begreiflicher, wie ein Geiſt auf den andern wirken, als wie ein ſo ganz fremder unbekannter Gegenſtand in den Geiſt hineinkommen, hineinſteigen könne.

Die Vorſtellung einer moraliſchen Gottheit liegt gar nicht in dieſem Syſtem — ſie muß anderwärts her dazu genommen werden. Berkeley hatte ſie aus der chriſtlichen Religion, und dieſe ſchützte ihn vor einer ſchrecklichen, furchtbaren, gränzenloſen Schwärmerei, wozu, wie man leicht einſieht, der Empirismus auf jene Art in dem Kopfe eines ſtarken, geiſtreichen Menſchen, wenn er nicht die Vorſtellung einer moraliſchen Gottheit hat, ausarten kann. Ohne dieſe Vorſtellung iſt er nothwendig den willkürlichen Einwirkungen und Zaubereien unbekannter Geiſter und Geſpenſter, und dadurch der furchtſamſten ſchwankendſten Imagination ausgeſetzt; je geiſt- und phantaſiereicher der Menſch, deſto gränzenloſer die Schwärmerei, deſto gefährlicher das Syſtem.

Leibnitz machte freilich den Verſuch, alles in Geiſt aufzulöſen, er nahm keine anderen als Vorſtellungskräfte, nichts als Geiſtiges, keine Dinge außer dem Geiſte an; nur war in dieſen Vorſtellungskräften — Monaden — eine unendliche Gradation; es gab tief ſchlummernde und im höchſten Grad wachende, lebendige Monaden, und vermöge dieſer erklärte er das Weſen der Körper: das Subſtrat der Körper ſey nämlich eine unendliche Anzahl von Monaden, in denen das Bewußtſeyn noch ſchlummere, die auf der unterſten Stufe des Bewußtſeyns ſtünden (aber, wie alle Monaden, einer unendlichen Entwicklung fähig wären). Es läßt ſich nun zwar nicht leicht begreifen, wie eine unendliche Anzahl ſchlummernder Geiſter und z. B. die Vorſtellung eines Tiſches geben könnte? aber noch eine größere Schwierigkeit liegt darin, daß er jede Monade für ein abgeſchloſſenes Ganze, gleichſam für eine eigene, für ſich beſtehende Welt anſah, ganz und gar keine Gemeinſchaft unter denſelben beſtehen ließ, ſomit durch die Trennung zwiſchen Monade und Monade in anderer Geſtalt jene Deſcartesſche Spaltung zwiſchen Geiſt und Körper wieder einführte, und ſich dadurch in die Nothwendigkeit verſetzte, ebenfalls, wie

e Vorgänger, die Verbindung durch eine willkürliche Hypo-
e zu erklären — er nahm dazu auch ein Wunder; nur iſt
ei ihm ein urſprüngliches bei Erſchaffung der Welt, als
: Gott gleichſam zwei Uhren zugleich geſtellt, beide in Har-
ie gebracht.

Da Leibnitz überhaupt in der Darſtellung ſeiner Philoſo-
ziemlich confus iſt, ſo möchte man, da er meiſt von der
indung des Geiſtes mit dem Körper ſpricht, leicht
ben, er habe, was dem obigen widerſpräche, eine abſolute
chiedenheit zwiſchen Geiſt und Materie angenommen. Die-
iſt aber nicht der Fall, er redet nur nicht von der Nicht-
denz der Materie, ſie iſt aber aus ſeiner ganzen Philoſophie
; — die Trennung (nicht die Verſchiedenheit) beſteht
zwiſchen den Monaden, aber ſo, daß ſich ohne die Hypo-
e von der präſtabilirten Harmonie gar nicht einſe-
läßt, was ſie mit einander gemein haben, wie ſie auf ein-
er wirken u. ſ. w.

Anmerk. Spinoza hat ſeinem Syſtem gemäß die Schwierigkeit dadurch gehoben, daß er Materie und Geiſt eins und daſſelbe ſeyn läßt, als eine Sache, die zwei Seiten hat, ſo daß alſo Materie und Geiſt nur relativ ſind. Schelling, der den Spinoza zu ergänzen geſucht, ſteht gleichſam in der Mitte zwiſchen beiden.

Leibnitzens eigentliches Syſtem iſt alſo eben nicht ſehr vorzüg-
, und beſonders wenig befriedigend. Es beruht zuerſt auf einer
altbaren Hypotheſe, deren Mangelhaftigkeit ſich ſchon gleich
urch kund thut, daß er ſie ſelbſt durch eine noch willkürlichere
erſtützen muß; er trennt ſeine Geiſterwelt ſo, daß kein Geiſt,
ie Monade mit andern Zuſammenhang hat, es ſey denn daß
von Gott durch ein Wunder beſtimmt worden!

Intereſſanter und idealiſtiſcher ſind andere einzelne Ideen
: ihm, wie die, welche ſchon vorhin berührt, von der un-
lichen Gradation, der unendlichen Entwicklungsfähigkeit des
ußtſeyns. Dann auch das Princip, den Geiſt nur aus dem
iſt, die Seele nur aus der Seele zu erklären, wie ſich das
ſeiner Idee von den unbewußten Vorſtellungen äußert. So

[redacted]

Ueberhaupt ist das in allen seinen [redacted] der unendlichen Fülle und Mannichfaltigkeit, d. i. d der Thätigkeit, dasjenige, was ihn am meisten zum macht, es ist wenigstens das am meisten Idealistisch Philosophie.

Kant kann eigentlich nicht ein Idealist genan da er Gegenstände außer dem Ich annimmt, die de den Vorstellungen liefern, wozu das Ich aber m sprünglichen Gesetzen die Form gibt; — anfänglic auch die Materie aus dem Geist ableiten zu wollen aber im Verfolg seiner Philosophie ist er bestimmt zu an sich und der Erfahrung zurückgekehrt. Sein E ches, — als Idealist, wenn er so heißen soll, ist, subjective Vorstellungsart, den subjectiven Schein i stellungen, den er mit den übrigen Idealisten annim serem Vorstellungsvermögen regelmäßig, d. h. nach d gesetzen unseres Verstandes und aus der Natur unse zu erklären sucht.

Unter allen diesen ist endlich Fichte der vollen er nicht allein die Form, sondern auch den Stoff d

der aufgehoben, da er nicht ſtatt haben kann, ſo lang er
) etwas außer dem Ich annehmen muß.

Das Reſultat dieſer Ueberſicht des Idealismus nach ſeiner
ndligen Entwicklung iſt alſo: daß alle dieſe Syſteme nicht
Ukommen idealiſtiſch ſind, man müßte denn etwa Ber-
:y ausnehmen, der zwar alles in Geiſt auflöſt, deſſen Syſtem
r in philoſophiſcher Hinſicht, in Hinſicht auf Begründung und
ſequenten Zuſammenhang von allen am unvollkommenſten iſt.
rum es nun den Idealiſten wie den Intellectual-Philoſo-
n nicht gelungen, ihre Abſicht zu erreichen, iſt ſchon im
ſentlichen beim Schluß des Abſchnittes von der Intellectual-
loſophie erwähnt worden, wird ſich aber noch näher aus
ender Unterſuchung ergeben.

Den Grund der Unvollkommenheit der idealiſtiſchen Syſte-
wird man finden in der Art, wie dieſelben den Schein zu
ären geſucht; bei Berkeley iſt es, ſo zu ſagen, ſein wilder,
rdentlicher Schein ohne allen Zweck und Regel; bei Leibnitz
o er durch eine ganz willkürliche Hypotheſe erklärt, Kant
Fichte verſuchen ihn auf die Geſetze unſres Verſtandes zu
ziren, als regelmäßig, geſetzmäßig und nothwendig aus der
ur der Ichheit zu erklären; hier läßt ſich aber fragen: wer
gt für die Wahrheit der Geſetze? wer hat der bedingten
heit die Geſetze gegeben?

Dem abſoluten Ich Geſetze geben zu laſſen, ohne etwas
ßer demſelben anzunehmen, das die Geſetze gibt, iſt un-
lich.

Es iſt nun wohl richtig, daß, ſo lang die Empfindung von
: äußern Gegenſtand ſelbſt immer noch verſchieden, durch
: ungeheure Kluft von ihm getrennt iſt, ganz und gar keine
nlichkeit mit ihm hat, — der Gegenſtand, inſofern als immer
Eindruck auf ihn übergetragen wird, nicht anders als Schein
: kann, daß alſo die Vorausſetzung äußerer Gegenſtände
haus willkürlich; — deswegen iſt aber denn doch dieſer
ein, worin die Idealiſten das Nicht-Ich auflöſen, kein ſo
ß leerer Schein. Es fragt ſich, ob es ein ſo leerer Schein
daß er gar kein Seyn enthält, ihm gar kein Seyn zu Grunde

in der Ichheit ſelbſt liegen, wohl aber in etwas außer dem Ich, was dieſes beſtimmt, ſich ſelbſt zu beſchränken.

Kant erklärt dieſe Nothwendigkeit gar nicht, läßt ſich gar nicht auf das Entſtehen und die Veranlaſſung dieſer Geſetzgebung durch ein Etwas ein, noch auch ob das Ich ſie ſich ſelbſt gegeben?

Bei Fichte iſt dies aber auf die ſchon zum Theil angegebene Weiſe ausführlich auseinandergeſetzt. Bei ihm gibt das Ich ſich ſelbſt Geſetze; nur fragt ſich, ob dies willkürlich oder nothwendig geſchieht? Im erſten Fall fände die allerwildeſte Willkür ſtatt; ſind die Geſetze aber nothwendig, ſo wird, indem der Grund dieſer Nothwendigkeit nicht im Ich ſelbſt liegen kann, daſſelbe etwas fremdem unterworfen und ſubordinirt.

Das Etwas hat eben dadurch die Priorität, weil, die ganze Geſetzgebung aus dem Anſtoße des Etwas kommt, einestheils ohne Anſtoß das Ich ewig ohne Geſetzgebung geblieben wäre, anderntheils aber durch den Anſtoß die ganze Selbſtgeſetzgebung des Ichs nothwendig, alle Geſetze durch dieſen Anſtoß beſtimmt, und inſofern das Ich durch das Etwas regiert und begränzt wird.

Das Reſultat fällt alſo dahin aus: die Idealiſten werden zur Erklärung der Selbſtbeſchränkung oder Begränzung des Ichs, die durch Annahme eines leeren Scheins entſteht, Annahme eines unbekannten Etwas gezwungen, welches den erſten Anſtoß, Anlaß zu einer Selbſtgeſetzgebung gibt, und durch eben ſo wie der leere Schein das Ich begränzt. Und ſo würde das eine immer wieder zu anderem führen, bis ins Unendliche, ohne dadurch die Aufgabe befriedigend löſen zu können, da ja der Fehler im erſten Satz liegt, und ſich durch alle Subtiliſirung und Potenzirung nicht wegbringen läßt; es wird auf dieſe Art immer noch etwas, wäre es auch das feinſte Atömchen, außer, neben und über dem Ich bleiben.

Wir finden, daß der eigentliche Grund, die Veranlaſſung zu dieſer Selbſtbeſchränkung bei allen vorhandenen Ichen willkürlich iſt, ſo daß man füglich behaupten kann

ür in der Selbstbeschränkung ist der Natur des
mus gemäß, und macht zugleich einen Bestandtheil seines
s aus. Durch eine nähere Untersuchung wird sich dies
r ergeben. Jeder Idealist macht dem andern den Vor-
daß er auf halbem Wege stehen geblieben, und verfällt
n diesen Fehler. So finden wir diese Willkür in der
schränkung bei Leibnitz sowohl als bei Kant, bei Fichte
als bei Leibnitz.

r haben schon gesagt, daß dieser anfänglich sein Sy-
n den Monaden vorgetragen, und dann nachher zu der
se von der prästabilirten Harmonie seine Zuflucht ge-
hat.

ses Monaden-System ist, so atomistisch es auch scheinen
ch sehr idealistisch, insofern nämlich darin den Mona-
unendliche, stufenweise und stetig sich entwickelnde Aus-
eine unendliche Gradation in der Perfectibilität bei-
ird; und nun lassen sich hiebei zwei Fälle denken: ent-
t Leibnitz diese unendliche Entwicklungs- und Ausbil-
igkeit ganz willkürlich angenommen, als nun einmal von
heit so beliebt — oder er hielt sie in der Natur des
yns selbst gegründet, erklärte sie nothwendig aus der
s Bewußtseyns. Dieser letzte Sinn läßt sich wenig-
einlegen. Man kann ihm also, obschon er sich nicht
darüber erklärt hat, diese (vor jener willkürlichen) hö-
istische Meinung nicht absprechen; nur folgt daraus,
nn auch jenes Prädicat der Gottheit nothwendig hätte
müssen, und dadurch zu der Idee einer werdenden
gekommen wäre, wodurch doch Fichte so viel Anstoß
at. Dies mag ihn nun auch vielleicht bestimmt ha-
kehren und sich selbst Schranken zu setzen, um sich in
eculationen nicht zu weit zu verlieren. So muß man
stens erklären, wie er sein Monadensystem unausge-
n ließ und überging zu der Idee einer prästabilirten

Gerade wie Leibnitz schritten die meisten Idealisten
ig fort in ihren Versuchen, sondern hielten sich, wie
f halbem Weg willkürlich selbst auf und kehrten zu-

rück. Bei Kant und bei Fichte besonders ist dies der Fall gewesen. Letzterer sah wohl ein, daß sein System, consequent durchgeführt, ihn zu der größten Schwärmerei führen würde.

Und was ist endlich der Glaube bei Kant und Fichte anders, als eine willkürliche Zerschneidung des Knotens, dessen Schlingung ihr System selbst herbeigeführt hat.

Diese Furcht, sich zu weit in Speculationen und Schwärmerei zu verlieren, dies willkürliche Stillstehen oder Zurückkehren, welches wir so fast bei allen Idealisten wahrnehmen, läßt sich auf folgende Art leicht erklären.

Was dem Menschen am meisten Furcht erregt, ist absolute Einsamkeit. Nun ist aber der Idealismus gerade das System, worin der Geist völlig isolirt, ihm alles, wodurch er mit der gewöhnlichen Welt verwandt ist, weggenommen wird, so daß er allein und völlig beraubt dasteht. Dieses ist als die eigentliche Ursache jenes Phänomens anzusehen, und wird zum Theil noch klarer werden durch den folgenden Abschnitt von den Verhältnissen der höhern Arten von Philosophie unter einander, worin unter andern der leichte Uebergang des Idealismus zum Pantheismus und Skepticismus gezeigt wird.

Nachdem wir nun zwei wesentliche Bestandtheile des Idealismus: die Auflösung aller körperlichen Erscheinungen in leeren Schein und die Willkür in der Selbstbeschränkung charakterisirt und kritisirt haben, bleibt uns noch eine dritte, zur vollständigen Charakteristik des Idealismus unentbehrliche Betrachtung übrig: die des Princips der Thätigkeit.

Indem der Idealist alle Gegenstände außer ihm, das Ding an sich, das Nicht-Ich, leugnet, kämpft er eigentlich gegen zwei Begriffe; denn der Begriff des Dinges an sich, des Nicht-Ichs, enthält zwei Bestandtheile: das Seyn und das Endliche.

Gegen das Endliche streitet er zwar nicht absolut, er spricht ihm nicht, wie der Pantheist, absolut alle Realität ab, er läßt ihm eine relative, abgeleitete, secundäre, nur gleichsam Realität; dem Seyn aber leugnet er alle Realität ab, erklärt

es für bloßen Schein. Dieſes iſt ganz natürlich und ſeiner Denkart angemeſſen, da das Seyn der Idee der Ichheit geradezu entgegengeſetzt iſt: der Geiſt iſt thätigreges Leben: Ichheit; Geiſt, Leben, Thätigkeit, Bewegung, Veränderung ſind alle eins. — Das Seyn aber beſteht in ſteter Ruhe, Stillſtand, Unbeweglichkeit, Abweſenheit von aller Veränderung, Bewegung und Leben, d. h. im Tod.

Und hierin ſind die Idealiſten den alten griechiſchen Phyſikern und Skeptikern ähnlich, welche behaupteten: alles ſey in einem ſteten Fluß, in unaufhörlicher Veränderung und Veränderlichkeit, denn wo Leben und Thätigkeit, wie ſie als Grundprincip der Natur annehmen, iſt auch Veränderung u. ſ. w.

Dieſe Seite iſt auch in Fichte nicht allein mit Klarheit, ſondern auch mit vieler Beredſamkeit gezeigt, und überhaupt wohl der vorzüglichſte Theil ſeines Idealismus.

Mit dieſer Charakteriſtik des Idealismus iſt nun die Charakteriſtik ſämmtlicher Arten von Philoſophie vollſtändig geworden. Wir haben davon überhaupt ſieben gefunden. Die vier erſten Gattungen zeigten ſich durch Widerſpruch und Nichtigkeit in ihren erſten Principien ganz verwerflich; ſie ſind ganz unphiloſophiſch, ſtimmen mit der Idee der Philoſophie, die doch ihre Bekenner ſelbſt annehmen müſſen, gar nicht überein; die drei letztern aber: Intellectueller Dualismus, Idealismus und Realismus, ſind auf dem Weg zur wahren Philoſophie und verdienen deswegen vorzugsweiſe unſre Aufmerkſamkeit; ſie hängen auch, wie die untern Arten, zuſammen, gehen in einander über, und da es eben ihrer gegenſeitigen geringern oder größern Unvollkommenheit wegen ſehr wichtig iſt, ihre wechſelſeitigen Verhältniſſe unter einander zu zeigen, widmen wir dieſem Zweck einen eigenen Abſchnitt.

4.

Von den wechſelſeitigen Verhälniſſen des Realismus, intellectuellen Dualismus und Idealismus.

Die Verſchiedenheit der intellectuellen Philoſophie von dem Idealismus beſteht nicht allein darin, daß erſtere auf eine bloße Verherrlichung und poſitive Conſtitution des Verſtandes als Weltbildner, als erſtes Princip ausgeht, kurz, daß ihr Anfangspunkt poſitiv iſt, dahingegen letzterer alle Materie leugnet, alſo auf eine negative Conſtitution des Verſtandes ausgeht, ſein Anfangspunkt negativ iſt — denn dieſes ließe doch auf eine große Uebereinſtimmung ſchließen; — ſondern es beſteht auch noch trotz dieſer ſcheinbaren Uebereinſtimmung, worin ſich jene Verſchiedenheit auflöſen dürfte, ein bedeutender Unterſchied in den gegenſeitigen Principien über Realität:

Der Idealismus leugnet die Realität aller Materie und nimmt nur die Denkgeſetze des bedingten Ichs an.

Die Intellectual-Philoſophie gibt hingegen theoretiſch der Materie (freilich als Urgrund aller Beſchränkung des Geiſtes und alles Uebels) völlige Realität, und erkennt die Denkgeſetze des menſchlichen Geiſtes als Geſetze des göttlichen Verſtandes, gibt ihnen als ſolchen Realität.

Der Idealiſt leugnet die Realität der Ideen außer uns, da doch der Intellectual-Philoſoph die Ideen außer uns als real, als Theile der intellectuellen Welt, als Theile der Gottheit annimmt.

Der Idealiſt betrachtet ſie nur als ſubjectiv, als Geſetze der bedingten Ichheit, gibt ihnen nur eine relative Realität; der intellectuelle Philoſoph aber eine objective Realität.

In ſo weit ſteht alſo der Idealismus auf einer höhern Stufe von Realität, ſeine Realität liegt auf einem Gebiet, auf das ſich die Intellectual-Philoſophie in der Speculation gar nicht einläßt, und ſcheint daher vor der Intellectual-Philoſophie den Vorzug zu verdienen, wie ſich denn auch in der Ge-

ichte der Philoſophie nachweiſen wird, daß die Intellectual-
hiloſophie vor dem Idealismus exiſtirt hat.

Es gibt indeſſen noch eine ältere Art Idealismus, die
ge vor der Intellectual-Philoſophie exiſtirt hat, dieſer iſt
r nicht gemeint. Es iſt ein roher, natürlicher, formloſer
ealismus, der, ſtreng genommen, nicht zur Philoſophie ge-
hnet werden kann, da er zu einer Zeit exiſtirte, wo Philo-
hie noch nicht für ſich beſtehend, ſondern noch Mythologie
d Religion war.

Es war dieſes eine Anſicht der Welt als voll von belebten
eaturen, als einer Welt, worin nichts unbelebt wäre; alles,
s man nun einzeln als Individuum denken konnte, Pflan-
, Stirne, Geſtein ꝛc. wurde als belebt gedacht, alles wurde
rſonificirt, alle Weſen als empfindend und handelnd aufge-
llt. Dieſe Denkart, Hylozoismus genannt, iſt, ſo para-
r der Idealismus in einer ſyſtematiſchen Form in einem
yſtem erſcheint, bei allen älteſten rohen Völkern herrſchend ge-
:ſen — immer früher als die Anſicht der Dinge als leblos
d gedankenlos; ja wir finden, daß den älteſten Menſchen die
rſtellung eines Dings ohne Leben ganz unmöglich geweſen,
d alſo daher ein ſo ganz natürlicher ungekünſtelter Idealis-
s (der Hylozoismus) entſtanden iſt. Der Begriff lebloſer
inge iſt viel ſpätern Urſprungs. So merkwürdig es nun iſt,
ß der menſchliche Verſtand ſich in den älteſten Zeiten immer
jener Denkart bekannt, ſo nothwendig iſt eben daher die
terſuchung, ob ſie dem menſchlichen Verſtand wirklich natür-
h oder zufällig iſt? Wie ungefähr die Antwort ausfallen
rfte, läßt ſich aus dem bisher Geſagten, beſonders aus dem
Rückſicht des idealiſtiſchen Princips der Thätigkeit, zum
heil ahnen; indeſſen kann hierüber das Eigentliche erſt ſpä-
rhin vollſtändig erklärt werden.

Vergleichen wir dieſen urſprünglichen Idealismus mit der
tellectual-Philoſophie, ſo finden wir folgendes: der Hylozo-
mus liegt allen Mythologien zu Grunde; er iſt in der Form
h, ohne Präziſion (und ſtrenge philoſophiſche Conſequenz).
urz der Idealismus erſcheint in ſeiner erſten Geſtalt ganz als

Mythologie; es ist hier das Dichtungsvermögen, die Phantasie vorherrschend, und diese geht ins unbestimmte Allgemeine; der Idealismus hat hier einen productiven Verstand, ohne Rücksicht auf Urbilder, auf Tugend, Schönheit und Vollkommenheit.

Dahingegen neigt und führt der intellectuelle Dualismus durchaus mehr zur Kunst; in ihm verwandeln sich alle Zweige des menschlichen Lebens und in Kunst; sein Verstand ist ein unproductiver, ein Ve nd, der blos auf Bildung des Einzelnen zur höchsten llkommenheit ausgeht, das heißt nach den Ideen des G Schönen und Vollkommenen, deren Wesen aber eben wieder in r Bildung besteht. Nach dieser Denkart ist alles nach Urbildern geschaffen, alles bestrebt sich, diesen Urbildern ähnlich zu werden und dadurch an dem göttlichen Leben Theil zu nehmen, denn je größer die Annäherung zu den Urbildern, desto mehr hat der Mensch Antheil an dem ewigen, wahren, unveränderlichen Seyn; alles ist also in einem steten Bilden und Vervollkommnen begriffen. Bilden, Nachbilden nach wiewohl unerreichbaren Urbildern ist aber eben Kunst; denn Hervorbringung eines Werks (Kunstwerks) in einem gegebenen Stoff durch Nachbildung eines Urbildes, durch Herrschaft des Geistes sind, wo nicht das Wesen, doch die nothwendigen Bedingnisse der bildenden Kunst.

Dem Geist nach ist also der intellectuelle Dualismus der bildenden Kunst ähnlich, ihm liegt das Bildungsvermögen, der bildende Verstand zu Grunde.

Doch dies ist nur episodisch, und um dann zugleich auch zu zeigen, daß ebenfalls von dieser Seite die Verschiedenheit des Idealismus von der Intellectual-Philosophie groß ist. Wir kehren nun wieder zu unsrer ersten Vergleichung des systematischen Idealismus mit der Intellectual-Philosophie zurück.

Der Unterschied ist wie gesagt trotz der scheinbaren Aehnlichkeit dennoch sehr groß. Was dem einen Realität rührt der andere gar nicht, oder leugnet es.

Bei den Intellectual-Philosophen kommen die n o digen Denkgesetze, die sich die bedingte Ichheit für

jen Erſcheinungen oder die ſinnliche Welt überhaupt ſelbſt
gt, (als Selbſtbeſchränkung) gar nicht vor: bei Plato iſt
gleichen gar nicht zu finden.

Dagegen leugnen die Idealiſten die Materie, welche jene
nehmen, gänzlich, erklären die ſinnlichen Erſcheinungen, wo-
r das bedingte Ich ſich die Denkgeſetze ſetzt, für bloßen
chein, geben ihm nur relative Realität, und kennen nichts
n Intelligenzen und Urbildern.

Inſofern ſind ſie ſich doch endlich wieder verwandt, als
de darauf ausgehen, den Verſtand zu verherrlichen, ihn als
s Urprincip von allem aufzuſtellen. Es laſſen ſich auch der
rührungspunkte mehrere nachweiſen, und es iſt ſogar möglich
zeigen, wo eins in das andre übergehen muß, wie ſich wei-
hin ausweiſen wird.

Zuerſt wollen wir darthun, wie der Idealismus, der immer
r durch einen ſkeptiſchen, ſophiſtiſchen Sprung von der Theo-
e zur Praxis übergeht, eben zum Behuf der Praxis die In-
llectual-Philoſophie in ſich aufnimmt.

Der natürliche Idealismus würde ſich ohne das äußerſte
treben nach Syſtem und Methode ganz in willkürliche Dich-
ngen verlieren, wie wir dies vorhin, bei Anführung dieſer
attung geſehen haben; nun beruht aber das Syſtemati-
he auf dem Begründen, und begründen läßt ſich wieder
chts, ohne eins aus dem andern herzuleiten. Der Idealiſt, der
chts als Ichheit annimmt, kann alſo dieſe nicht als ein ver-
ttetes Ganzes aufſtellen, wenn er nicht das eine aus dem an-
rn herleitet. Wie kann er aber dies, ohne den Geiſt zu ſchei-
n in eine unbedingte und bedingte Ichheit?

Will alſo der Idealismus nicht auf alle wiſſenſchaftliche
orm Verzicht thun, ſollen Geſetze und Methode darin gebracht
erden, ſo muß er, eben um ſyſtematiſch zu ſeyn, eine be-
ngte Ichheit annehmen. Nun wäre Ableitung dieſer beding-
n Ichheit aus der unbedingten die natürlichſte; es entſtände
nn Pantheismus und Realismus; dieſen fürchten die Idea-
ſten aber eben ſo wie den unendlichen Spielraum einer freyen,
willkürlichen Phantaſie, und eben dieſe Furcht einerſeits vor

dem Realismus, andrerseits vor jener Schwärmerei, welche der natürliche wissenschaftlose Idealismus herbeiführt, bestimmt sie immer, sich an irgend einem Ort ihres Systems, irgend auf einer gewissen Stufe ihres Denkens selbst Schranken zu setzen.

So retten sie sich nur durch die kühnste, gewagteste, willkürlichste Hypothese von dem Realismus, leiten das Wirkliche aus dem Möglichen, das Nothwendige, die Gesetze aus dem Nicht-Ich, aus dem Etwas außer dem Ich her; sie geben der bedingten Ichheit den Vorrang vor der unbedingten, nehmen sie als die höchste Realität an, die unbedingte Ichheit setzen sie blos als möglich voraus, sie ist ihnen blos Grund um Grund zu sein, ist nicht wirklich, also an und für sich nichts. Demnach fällt denn auch die Möglichkeit der Erkenntniß Gottes weg, und entsteht aus moralischen Gründen die Nothwendigkeit oder vielmehr die Nöthigung, der theoretischen Philosophie noch eine eigene praktische anzuhängen, die man dann doch nie in Uebereinstimmung bringen konnte noch kann, denn bliebe man in dem Idealismus streng bei der Theorie, so müßte alle Praxis wegfallen. Eine solche Trennung der Speculation und des Lebens ist nicht philosophisch, ein Glaube, der vom Wissen getrennt und diesem entgegengesetzt wird, ist nicht mehr Philosophie.

Um aber wieder zurückzukommen auf die Aufnahme der Intellectual-Philosophie in den Idealismus, so ist schon gesagt worden, daß die Intellectual-Philosophie eben in moralischer Rücksicht die schönsten, besten und angemessensten Resultate liefert. Es ist also natürlich, daß sie deshalb und insofern von dem Idealismus in sich aufgenommen wird.

So finden wir bei Kant und Fichte in der Moral ein großes Zusammentreffen mit den Stoikern, welche sich ihres Theils in Rücksicht des Verhältnisses der Moral zu ihrer speculativen Philosophie auch fast ganz so verhalten wie jene; in speculativer Hinsicht waren sie durchaus skeptisch, und in moralischer nahmen sie die Idee des Plato auf.

Auch kann man kühn behaupten, daß ohne jenes fige Aufhalten der Idealisten aus moralischen Gründen

Pantheismus gerathen und Leibnitz nothwendig ein
geworden seyn müßte; denn wozu bedarf es bei den
ischen von Ewigkeit her präformirten, jede für sich als
gesonderte Welt bestehenden Monaden einer Gottheit?
o wie der Idealismus durch Aufnahme der Intellectu-
ilosophie in moralischer Rücksicht mit dieser Philosophie
ührung steht, so auch durch den Uebergang der Intellec-
hilosophie zum Idealismus, welcher in der morali-
Weltbetrachtung entsteht, wenn die Theologie moralisch
n der Weltbetrachtung das Moralische die Oberhand behält.
ie Dualisten nehmen den bildenden Verstand als die
alles Sittlichen, alles Guten an, den Grund alles
aber setzen sie in die Unvollkommenheit und Unfähigkeit
toffs; das Uebel wird hierdurch auf bloße Unvollkom-
t, Beschränktheit reduzirt, mithin als ein Positives auf-
t; da nun aber in der Intellectual-Philosophie selbst
rund vorhanden, die Unvollkommenheit der Materie als
ndig aufzustellen, so kann man sich dieses Prädicat, die
endigkeit, sehr gut davon wegdenken; dann wird sie aber
etzt einen Willen, eine Thätigkeit voraus, und führt
ur Idee eines Geistes und zwar eines bösen Geistes, aus
Conflict mit dem guten Geiste alles, aber zugleich auch
ganzen Schöpfung die Beschränktheit und Unvollkommen-
ntstanden ist.

a um es auch noch mit andern Worten zu sagen: Wenn
vollkommene Materie als ein Streben nach dem Schlech-
oder als ein Widerstreben gegen das Gute angenommen,
lso mit dem Streben ihr zugleich auch ein Leben, also
ine Seele, ein Geist zugeschrieben wird, so entsteht Idea-
, eigentlich ein idealistischer Dualismus, eine Denkart,
ele christliche Secten ergeben waren, z. B. die Gnostiker,
nichäer, die aber auch schon früher (abstrahirt von dem
nan von den Aegyptern vermuthet) bei den Persern statt
hat, in die Lehre des Zoroaster oder vielmehr der Ma-
nd Chaldäer und übrigens auch in die scholastische Phi-
e mehrfach eingeflossen ist.

Was den Uebergang der Intellectual-Philoſophie und des Idealismus zum Realismus betrifft, ſo iſt dieſer vom Idealismus zum Theil ſchon vorhin beiläufig gezeigt worden; er bedarf nämlich zur Ableitung der bedingten Gottheit, ſelbſt der nothwendigen beſchränkenden Denkgeſetze und der ſcheinbaren Realität, durchaus einer unbedingten Ichheit; er muß eine unbedingte Ichheit als Quelle unterlegen, und muß alſo, wenn er dieſelbe nicht aus der größten Willkür, als blos hypothetiſch betrachten will, nothwendig in den Pantheismus, den Realismus gerathen.

Von der Intellectual-Philoſophie iſt der Uebergang nicht allein eben ſo leicht zu zeigen, ſondern er erfolgt auch eben ſo nothwendig.

Zwei Principien aufſtellen, wie die Intellectual-Philoſophie, widerſpricht aller ſpeculativen Vernunft und allem Streben nach Syſtem; wenn man alſo bei völliger Gleichſetzung des Geiſtes und der Materie beide wieder aus einem abzuleiten verſuchte, das weder Geiſt noch Materie wäre, ginge man gerade zu dem Realismus über; der Dualismus würde dann nothwendig Realismus werden, wie uns davon Plotin ein Beyſpiel gegeben.

Daß der intellectuelle Dualismus, wenn irgend eines von den beiden Principien den Vorzug, daß Uebergewicht hat, bei fortgeſetzter Conſequenz entweder zum Idealismus oder zum Materialismus werden müſſe, wird auch jeder leicht einſehen. Wie denn auch bei Fortſetzung oder Ergänzung eines vorhergehenden Syſtems die Art von Philoſophie, in welche es übergeht, durch das Uebergewicht beſtimmt wird, welches das eine oder andere Princip in jenem Syſtem behauptet.

Ein Beyſpiel iſt Ariſtoteles, der ſich, obſchon er in vielen Stücken mit Plato in Widerſpruch, doch an denſelben, als an den Intellectual-Philoſophen, der ſich dem Idealismus am meiſten nähert, anſchließt und anbauet.

Andrerſeits iſt aus dem Weg ſelbſt, den der Idealiſt zur Erkenntniß der Ichheit einſchlägt, der mögliche Uebergang zur Skepſis leicht zu erklären.

Die Auflösung deſſen, was alle andere Philoſophien hr halten, in leeren Schein führt natürlich ſehr leicht epticismus.

Das Verhältniß der unbedingten Ichheit zur bedin rt, wenn der Idealiſt ſich vom Realismus zurückhalten dem er dann von jeder Seite von Schein eingeſchlo nerſeits von den Erſcheinungen, andrerſeits von der theſe des abſoluten Ichs) zu ſehr künſtlichen Ver ungen und Sophiſtereien, die ſich leicht in Skepticis flöſen.

Es bleibt uns jetzt nur noch übrig, den Realismus inen Verhältniſſen zu den andern Arten zu betrachten.

Er verträgt ſich durchaus nur mit der Intellectual ſophie und dem Idealismus, iſt aber untergeordneter, mmt überhaupt von denen auf dem wahren Weg ſich nden Arten von Philoſophie die unterſte Stufe ein.

Wie gut ſich übrigens der Realismus mit jenen beide rn Arten verträgt, zeigt, daß er ſie gar zum Theil in ufnehmen muß; — es kömmt nur auf den Grad an, wie darin geht. Er kann es als wirklicher Realism h. als ſyſtematiſcher Pantheismus, ſobald er ſich ſelbſt ul untreu geworden, ganz außerordentlich weit treiben. nterſchied dieſer Gradation zeigt ſich ſchon in einer Vergleic s Plotin und Spinoza. Erſterer hat viel mehr Idealis d Intellectual-Philoſophie aufgenommen als letzterer. rigens iſt die mögliche Verſchiedenheit dieſes Syſtems e Gradation der Aufnahme aus den andern beiden Arte eitem noch nicht durch die Verſuche der Eklektiker erſchöp

In Rückſicht der ſyſtematiſchen Einheit hat der Reali rchaus vor der Intellectual-Philoſophie den Vorzug; ſofern er conſequenter und ſyſtematiſcher als der frühere deutliche rohe Idealismus, der Hylozoismus, und dem Char ler wahren Philoſophie, die doch darauf ausgeht, die bedingten Urſachen aufzuſuchen, angemeſſener, als der ſyſt che Idealismus, der blos bei der bedingten Ichheit ſtehen bl rdient er von dieſer Seite auch den Vorzug vor dem Idealis

Dagegen bleibt er aber nur so lange Realismus, als er seinem ersten Princip sowohl die Intelligenz als die Materialität abspricht; er kann freilich durch Inconsequenz viele idealistische und intellectuelle Ideen in sich aufnehmen, ohne dadurch aufzuhören, Realismus zu seyn; gibt er aber, weil er vielleicht seinen Irrthum einsieht, und sich ins leere Nichts zu verlieren fürchtet, irgend einem der untergeordneten Principien den Vorrang, so hört er auf lismus zu seyn, sein erstes Princip bekommt eine oder mehrere Qualitäten, hört auf prädicatenlos zu seyn; nur ist dann auch natürlich, daß er seines Systems der Einheit, Einfachheit wegen der Geistigkeit den Vorrang gibt vor der Materie.

Man bezeichnet noch viele Arten von Philosophie mit andern Namen, als unter welchen wir hier alle die möglich, wenigstens die bisher vorhanden sind, charakterisirt haben. Diese andern Benennungen werden aber nicht durch den Inhalt, sondern blos durch äußere Umstände und Verhältnisse und die daher entstandene eigene Form jener philosophischen Lehren bestimmt. Dem Wesentlichen nach lassen sie sich sammt und sonders auf eine oder die andere der von uns aufgestellten Grundarten zurückführen; es bedarf daher auch weiter nichts, als nur einige Beispiele zu erwähnen. Die vorzüglichsten, als eigene Gattungen gewöhnlich geltenden Philosophien sind die sophistische, die synkretistische, eklektische und scholastische.

Die Sophisten, bekanntlich griechischen Ursprungs, waren meist Skeptiker, doch konnte es in dieser Denkart allerdings auch Empiristen geben, wie dies bei den Franzosen der Fall ist.

Die Synkretisten, welche behaupteten, daß vor ihnen schon Philosophen auf dem rechten Weg gewesen, und die Lehren derselben nur in Harmonie zu bringen und zu verschmelzen suchten, waren durchgehends Intellectual-Philosophen und hingen vorzüglich dem Plato an.

Die Eklektiker haben viele Aehnlichkeit mit ihnen i sicht ihres Strebens, sie wollten keine originalen De sondern begnügten sich, aus verschiedenen Systemen

szuwählen, nur läßt ſich von ihnen nicht ſagen, daß ſie vor-
gsweiſe zu einer philoſophiſchen Denkart ſich bekannt hätten.
i herrſcht darin eine große Verſchiedenheit und ſogar gibt es
le unter ihnen, bei denen, mit der genaueſten Unterſuchung
er Principien, man doch nicht beſtimmen kann, daß ſie zu
ſer oder jener Art gehören, ſondern von denen man gerade-
bekennen muß, daß ſie ein durchaus gemiſchtes Syſtem ha-
n, wie dies denn bei den Stoikern der Fall iſt.

Wenn die Wahrheit ſich ſo ſtückweiſe zuſammentragen
ße, und nicht auf einem eigenen originalen Weg aufgeſucht
d conſtruirt werden müßte, könnte die Abſicht der Eklektiker
ng zu billigen ſeyn; aber ſelbſt die Möglichkeit einer ſolchen
obehaltenden Vermiſchung zugegeben, bedachten ſie nicht ge-
g, wie viel eigenes Selbſtdenken dennoch nöthig iſt, um aus
verſchiedenen Theilen ein geordnetes haltbares Syſtem zu-
mmenzuſetzen.

Die Scholaſtiker endlich, ſo genannt, weil bei ihnen die
hiloſophie ganz vom Leben getrennt, blos auf die Schule be-
ränkt war, gehören durchgehend zu den Intellectual-Philoſo-
en, wenn auch nicht immer der höchſten Art.

In der hiſtoriſchen Darſtellung der philoſophiſchen Syſteme
ird alles dieſes ausführlicher ſeine Stelle finden. Ehe wir
derſelben übergehen, wird es dienlich ſeyn, eine Betrach-
ng des Entſtehens der verſchiedenen charakteriſirten Arten der
hiloſophie gleichſam als Einleitung vorauszuſchicken, gegen-
rtiges aber damit zu beſchließen, weil ſie noch mehr der
aracteriſtik angehört als der Hiſtorie.

Wir beginnen mit dem Skepticismus und Materialismus,
eil dieſe Denkarten bei dem Menſchen ſehr natürlich entſtehen;
estheils iſt es Schwäche des menſchlichen Verſtandes, der
mer in Zweifeln ſchwankt und ſich nicht für irgend eine be-
mmte Anſicht entſcheiden kann, anderntheils ſogar auch Stär-
und Reichthum des menſchlichen Geiſtes, der, um nichts auf
inden Glauben anzunehmen, alle mögliche Einwürfe und Ge-
ngründe aufſucht, überhaupt aber ein großer Hang zur Ab-
action und innern Furchtſamkeit, wodurch der Skepticis-

mus und mit ihm so unendlich viele Streitigkeiten und Verwirrungen entspringen.

Den Materialismus kann man insofern natürlich nennen, als bei einer überwiegenden Sinnlichkeit und einer regen, für die Mannigfaltigkeit der Natur empfänglichen Phantasie der Hang dazu ziemlich allgemein ist, aber auch noch aus dem tiefern Grunde, weil die Größe der Natur dem Menschen so nah und offen vor Augen liegt, ihn nicht so hinreißt und überwältigt, daß er darüber sein Ich ganz vergessen, sein Gefühl sich einzig in Bewunderung dieser Kraft und Erhabenheit auflösen kann.

Anders verhält es sich mit dem Empirismus. Dieser geht aus dem äußersten Verfall des menschlichen Geistes hervor; es ist Resignation auf die Philosophie aus Unvermögen dazu, die höchste Schwäche der Vernunft, die sich nicht über die Erfahrung und die sinnlichen Eindrücke zu höhern Begriffen und Ideen zu erheben vermag; der ihm zu Grunde liegende Charakter besteht nicht sowohl in absoluter Sinnlichkeit, wie meist beim Materialismus, als in gänzlicher Unfähigkeit, sich zum Uebersinnlichen zu erheben, mit einer geringeren Furchtsamkeit wie beim Skepticismus. Man könnte ihn gleichsam ein Mittelding zwischen diesen beiden Systemen nennen.

Der Pantheismus endlich hat seinen Ursprung lediglich aus der reinen Vernunft, insofern nämlich der Satz der Identität, der negative Begriff der Unendlichkeit sein erstes und einziges Grundprincip ist? Will er sich zu einem wissenschaftlichen System ausdehnen, es wirklich zu einem Inhalt bringen, da er seiner Natur nach eigentlich nicht anders als ganz inhaltsleer seyn kann, so hört er auf, reiner Pantheismus zu seyn, indem er alle positive Ideen, die er zu jenem Behuf an seinen negativen Satz anknüpft, von andern Systemen entlehnen muß.

Hier mag die Bemerkung an ihrer Stelle seyn, daß man sich das unaufhörliche Wiederkehren der vier Aftergattungen Philosophie leicht erklären könne, wenn man nicht so sehr ihre Principien als auf den zu Grunde liegenden Charakter *auf die Denkarten*, wie wir sie hier angegeben, achtet

Der Urſprung der Intellectual-Philoſophie, die in der Geſchichte am höchſten hinaufſteigt, ruhet, ſo weit Geſchichte und Tradition ſelbſt führen, auf einer höheren göttlichen Offenbarung; ſie iſt nicht ganz das eigene Werk ihrer Lehrer, ſondern findet ſich ſelbſt deren Vorgeben gemäß, auf Offenbarung und höheren Anſchauungen; ſie behaupten mehr oder weniger mmt und ſonders einen übernatürlichen Urſprung dieſer Philoſophie und berufen ſich auf eine höhere Erkenntnißquelle.

Der Idealismus, beſonders der ſyſtematiſche, iſt dagegen ganz eigenes Product und Verdienſt des Menſchen, ein Verſuch, was der menſchliche Geiſt ohne fremde Beihülfe gegen alle Schwierigkeiten, die ſich ihm entgegenſetzen könnten, aus ſich ſelbſt hervorzubringen vermöchte, hat alſo, wie dies auch ſeine Urheber bekennen, ſeinen Grund in der Freiheit, iſt durchaus ein Werk der Freiheit.

Nähere Bezeichnung des Uebergangs zur hiſtoriſchen Charakteriſtik.

(Aus des Verfaſſers Entwurf dieſer Vorleſungen.)

Der Zweck der hiſtoriſchen Unterſuchung iſt: 1) das Primitive der Philoſophie überhaupt aufzuſuchen, 2) die genetiſche Erklärung der gegenwärtigen Philoſophie; worauf alſo in der hiſtoriſchen Darſtellung Rückſicht zu nehmen iſt. Was ſonſt vielleicht nicht wichtig ſeyn würde, iſt es eben in dieſer Rückſicht.

Die Unterſuchung iſt demnach auf die Charakteriſtik der hiſtoriſch gegebenen Philoſophie, von der man einmal nicht abſtrahiren kann, gerichtet, mit beſonderer Aufmerkſamkeit auf den vorworrenen Zuſtand derſelben. Es iſt daher

das e ürfniß, ſie zu entwirren und zu ordnen. Es erhält die Kritik eine hiſtoriſche Bekräftigung und immer mehr ſpeculativen Charakter. In der bisherigen Kritik wurden die Hauptgeſichtspunkte und die Principien hervorgehoben, in der Charakteriſtik iſt vorzüglich auf Form und Ausbildung, mithin auf Methode zu ſehen. Es dürfte ſich dadurch an den Tag legen, daß unſer philoſophiſches Streben einen ganz andern Zweck habe, as bis jetzt Philoſophie nannte, oder daß alle bisherige noch nicht zureiche. Dieſes wird die Kritik nun auf ei lcher Art erweiterten, Baſis um ſo einleuchtender em.

ſtoriſche Charakteriſtik der Philoſophie nach ihrer ſucceſſiven Entwicklung.

Jede wiſſenſchaftlich hiſtoriſche Unterſuchung hat es nicht in mit der Charakteriſtik, Beſchreibung, Darſtellung s Gegenſtandes zu thun; ſondern ſie ſucht zu dem Anfange, Urſprunge des Dinges durchzudringen, und ſein Entſte- zu erklären; ſie ſagt uns nicht nur, was der Gegenſtand ſondern wie er entſtanden iſt.

Der hiſtoriſchen Betrachtung der Philoſophie nach ihrer ſuc- iven Entwicklung kann man die Unterſuchung über das Ent- en der verſchiedenen Arten der Philoſophie aus der verſchie- en Denkart, die ihnen zum Grunde liegt, füglich voraus- cken. Wir wiederholen dies kurz.

Zuerſt ſind Skepticismus und Materialismus ihrer Denkart h ganz natürlich.

Der Skepticismus, ſagten wir, entſpringt einestheils aus chtſamkeit, Schwäche des menſchlichen Verſtandes, der ſich ner mit Zweifeln herumſchlägt, und keine Kraft hat, ſich zur enntniß des Höchſten emporzuheben; anderntheils aus ärke, aus Reichthum des menſchlichen Geiſtes, der, um nicht der Gefahr auszuſetzen, irgend etwas aus blindem uben oder ohne die vollkommenſte gründlichſte Unterſuchung nehmen, gegen jede ihm vorkommende Meinung alle er- lichen Einwürfe, Zweifel und Gegengründe vorbringt, und rfinderiſcher er überhaupt iſt, deſto ſcharfſinniger und findiger dabei zu Werke geht, und auf die allerverwickel- n Streitigkeiten in der Philoſophie ſowohl als in der Re- n führt. —

Den Hang zum Materialismus kann man wohl aus der überwiegenden Sinnlichkeit, verbunden mit einer Phantasie, die groß genug ist, die Mannichfaltigkeit und Fülle der Natur umfassen zu wollen, herleiten. Doch läßt sich noch ein besserer, befriedigenderer Entstehungsgrund auffinden.

Nichts liegt dem Menschen so nah und deutlich vor Augen, nichts spricht ihn so mächtig und erschütternd an, als die Größe der Natur; mit empfänglichem Gefühl und regsamer Phantasie sich in [illegible]B[illegible]chtung der Schönheit, Pracht und Erhabenheit des Weltalls [illegible]ieft, kann sehr leicht davon so hingerissen und überwä[illegible]en, daß er sein eigenes Ich ganz darüber vergißt, seinen eig[illegible]n Geist im Gegensatz gegen diese unermeßliche Größe und Kraft nur für einen unbedeutenden, nichtigen Punkt hält, sich ganz in Bewunderung der Natur und ihrer allbelebenden, allwirkenden Kraft verliert, und den Geist nur als abhängig von ihr, und aus dem Zusammenwirken ihrer Elemente entstanden sich denkt.

Der Empirismus entspringt nur aus dem äußersten Verfalle des menschlichen Geistes, es ist Resignation auf die Philosophie, weil man keine Kraft dazu hat; es ist die höchste Schwäche, die sich nicht über die Erfahrung und die sinnlichen Eindrücke und Empfindungen zu höhern Vernunftideen und Begriffen erheben kann.

Der Pantheismus hat dem eignen Vorgeben nach seinen Ursprung aus der reinen Vernunft. Die Idee der Gottheit, der unendlichen Einheit, worauf der Pantheismus beruht, ist gewiß nicht aus der Erfahrung hergenommen; aber der erste Satz des Pantheismus, a=a (Gott ist Gott, — Alles ist Gott) ist unendlich gewiß, aber ganz leer; es läßt sich aus ihm nichts folgern. Der Pantheist kann seiner unendlichen Einheit keine Prädicate und Qualitäten beilegen; alles verschwindet bei ihm vor dem einzigen Begriff der Einheit (Gottheit), der aber blos negativ ist, durch kein positives Prädicat bestimmt wird (indem nicht gesagt wird, was die Gottheit eigentlich sey, sondern blos, daß Gott Alles und sey; der Pantheist hat nur den leeren Begriff der

Kreislichen, ganz eigenschaftslosen Unendlichkeit. Aus seinem ersten ganz inhaltslosen Satze kann nun der Pantheist nichts anders herleiten und folgern, es also nie zu einem System bringen, und wo er dies zu thun bemüht ist, und wirklich als wissenschaftliches System auftritt, da hat er seinen Stoff immer andern Philosophien entlehnt, und an seinen ersten inhaltsleeren Satz, jene negative Idee der Gottheit, andere mehr specielle, positive Sätze und Ideen aus fremden Philosophien angeknüpft. Was also den Ursprung des Pantheismus betrifft — so entspringt die erste Idee desselben aus der reinen Vernunft; da aber aus dieser blos negativen Idee sich nichts anders herleiten läßt; — so ist jeder detaillirte Inhalt, den man dem Pantheismus gibt, immer anderwärts her entlehnt.

Der Idealismus, besonders der systematische, ist ein Versuch, alles aus sich selbst hervorzubringen, aus dem Geiste herzuleiten, und diesen zum Schöpfer und Regierer aller Dinge zu machen. Wenn dem Materialisten der menschliche Geist vor der unendlichen Größe der Natur in leeres Nichts verschwindet, so erhebt ihn der Idealist über die Natur und ihre Kräfte, die seinem Willen dienen und gehorchen müssen. Ist nach dem Materialisten der menschliche Geist selbst nur aus der Materie, aus dem Zusammenwirken der Elemente entstanden, und daher ganz von den Wirkungen der Naturkräfte abhängig und gefesselt; — so hat nach dem Idealisten die Natur ihren Ursprung nur aus dem Geiste, es gibt nichts außer dem menschlichen Geiste für sich Bestehendes, alles Nichtich ist nur Product des Ich, die Körperwelt ist nichts wirkliches außer uns Existirendes, sondern nur etwas von uns Gedachtes, das eben nur in diesem Gedanken sein Daseyn hat; sie ist der Abglanz unsres Ich, und ihre Gesetze sind die nothwendigen Denkgesetze unsres Geistes, alle körperlichen Dinge außer uns erhalten nur insofern Realität, als der menschliche Geist sie sich denkt, sich vorstellt, und sind selbst nichts als die Gedanken und Vorstellungen des menschlichen Geistes, äußerlich angeschaut; mit einem Worte, der Idealist leugnet

die Exiſtenz aller Körper, der äußern Welt, oder erklärt ſie nur als Schein — und löſt alles in Geiſt auf, nimmt außer dem Geiſte keine andre Realität an.

Der Urſprung der Intellectual-Philoſophie, die in der Geſchichte am höchſten hinaufſteigt, liegt nach dem eignen Vorgeben ihrer Anhänger in einer höhern göttlichen Offenbarung; die meiſten Intellectual-Philoſophen behaupten dieſen höhern Urſprung ihrer Philoſophie und berufen ſich auf eine übernatürliche Erkenntnißquelle.

Die hiſtoriſche Unterſuchung der Philoſophie nach ihrer ſucceſſiven Entwicklung hat nun vorerſt zum Zweck, den Urſprung der Philoſophie aufzuſuchen.

Die Philoſophie hängt durchaus zuſammen; ungeachtet der verſchiedenen Arten von Philoſophieen findet doch unter ihnen eine große Beziehung auf einander ſtatt.

Ein philoſophiſches Syſtem bezieht ſich immer auf ein anderes früheres, entweder, um es zu widerlegen, ſeine Irrthümer aufzufinden und zu beſtreiten, oder um es fortzubilden, ſeine allenfallſigen Mängel und Unvollkommenheiten zu heben, zu verbeſſern, es tiefer und feſter zu begründen, zu vervollkommnen und zu vollenden.

Der Zweck der Philoſophie iſt die Erkenntniß der höchſten Realität.

Die Philoſophie hat den nämlichen Gegenſtand, wie die Poeſie, das Unendliche; aber ſie iſt in der äußern Form, der Art und Weiſe, wie ſie den Gegenſtand auffaßt und behandelt, von ihr unterſchieden.

Die Philoſophie iſt Wiſſenſchaft, die Poeſie Darſtellung des Unendlichen. Die Poeſie begnügt ſich das Göttliche blos anzuſchauen, und dieſe Anſchauung darzuſtellen; die Philoſophie ſtrebt nach poſitiver Erkenntniß, nach wiſſenſchaftlicher Beſtimmung und Erklärung des Göttlichen; ſie geht darauf aus, das Unendliche ſo in i
zu bekommen, mit der Beſtimmtheit und Gewißheit
deln, wie in dem praktiſchen Leben die Gegenſtände
ſtimmten Regeln behandelt werden; ſie ſucht das

Begriffen zu erkennen und zu erklären, und diese Erkenntniß mit systematischer Strenge und Consequenz wissenschaftlich zu construiren. In der Poesie ist das Höchste nur angedeutet, sie läßt es nur ahnen, statt es wie die Philosophie in bestimmte Formeln zu bringen und erklären zu wollen.

Ist nun der Gegenstand der Philosophie die positive Erkenntniß der unendlichen Realität, so ist es leicht einzusehen, daß diese Aufgabe nie vollendet werden kann.

Das Höchste wird sich eben seiner Hoheit wegen nicht in einen Begriff zusammenfassen lassen. Die Erkenntniß eines unendlichen Gegenstandes ist, wie der Gegenstand selbst, unendlich, kann nie vollendet, nie in bestimmten Worten völlig ausgesprochen, nie in den engen Grenzen eines Systems eingeschlossen und zusammengefaßt werden. — Die Philosophie versucht also etwas mit der höchsten Vollständigkeit und Gewißheit zu erklären, was sich seiner Natur nach weder erklären noch bestimmen läßt.

Ist die Erkenntniß des Unendlichen selbst unendlich, also immer nur unvollendet, unvollkommen, so kann auch die Philosophie als Wissenschaft nie geendigt, geschlossen und vollkommen seyn, sie kann immer nur nach diesem hohen Ziele streben, und alle mögliche Wege versuchen, sich ihm mehr und mehr zu nähern. Sie ist überhaupt mehr ein Suchen, Streben nach Wissenschaft, als selbst eine Wissenschaft.

Es wird hieraus klar, wie alle bisherigen philosophischen Systeme, die wir in der Geschichte kennen, nur unvollkommne Versuche geblieben sind, und sich nur mehr oder minder der höchsten Wahrheit genähert haben, wenn sie nicht gar auf falsche Abwege geriethen, und sich gänzlich von ihr entfernten.

Ist nun aber einmal die Erkenntniß des Höchsten das heiligste Bedürfniß des menschlichen Geistes, und ist diese vollendete positive Erkenntniß das höchste Ideal der Philosophie, so ist hiermit dem Philosophen, bei dem es mit dem Aufsuchen der höchsten Wahrheit ernst gemeint ist, die Aufgabe gegeben, sich diesem absoluten Ideale der Philosophie auf alle mögliche Weise zu nähern, und nach seiner Erreichung aus allen Kräften zu

trachten. — Dazu nun wird ihm nichts nothwendiger seyn, als die Meinungen und Philosopheme andrer zu kennen, die Mittel und Wege, welche seine Vorgänger gewählt haben, genau zu untersuchen, den Grund des Mißlingens aller bisherigen Versuche aufzufinden, die Fehler, Schwächen, Unvollkommenheiten der verschiedenen Systeme gründlich zu beleuchten, um so, durch die Geschichte der Philosophie belehrt, glücklichen Fortschritte zur bessern, v[illegible]mme[illegible]en Erkenntniß des Höchsten zu thun.

Jeder nach wissenschaftlich[illegible]rkenntniß strebende Denker soll zuerst die wahre von der [illegible]lschen Philosophie unterscheiden, er soll die Abwege [illegible]erirrungen, in welche dieser gerathen ist, aus der falschen Richtung, die sie gleich anfangs nahm, erklären, er soll den Standpunkt, die ersten Grundsätze, von denen sie ausging, genau untersuchen, um zu zeigen, wie sie auf diesem Wege nothwendig in die gröbsten Irrthümer sich verwickeln mußte, er soll die Denkart, die edem Systeme zum Grunde liegt, mit kritischem Scharfsinne auffinden, um zu beweisen, wie aus dieser oft so falsche, schiefe Ideen sich erzeugen konnten.

Hat der philosophische Untersucher auf diese Art die falsche Philosophie, ihren charakteristischen Merkmalen nach, dargestellt, und gezeigt, wie sie sich selbst widerspreche, ihren eignen Zweck aufhebe, sich selbst vernichte, und in absolute Unphilosophie sich auflöse: — so wird er seine höchste Aufmerksamkeit auf jene Philosophie richten, welche, ob sie schon die rechte ist, und viel wahres und vortreffliches enthält, dennoch mangelhaft und unvollendet ist in der Construction ihrer Principien, — er soll den Grund dieser Unvollkommenheit aufsuchen, die Ursachen, warum das Streben dieser Philosophie nach wissenschaftlicher Vollendung bisher noch nicht mit einem befriedigendem Erfolge belohnt worden ist, und warum sie von dem höchsten Ziel ihrer Nachforschungen mehr oder minder entfernt bleibt.

Das schwierigste hierauf zu lösende Problem ist die Verschiedenheit dieser Philosophieen unter sich selbst, das Wi

nde in den philoſophiſchen Syſtemen, die doch alle den nämhen Zweck haben, nach dem nämlichen Ziele ſtreben, d ihrer Verſchiedenheit ungeachtet auf dem rechten, wahren ege begriffen ſind.

Der Widerſtreit in den Principien dieſer Philoſophieen, die er Tendenz und ihrem Geiſte nach die nämlichen ſind, l, wenn er blos ſcheinbar iſt, vertilgt und gänzlich aus m Wege geräumt, wenn er aber wirklich und real iſt, nem innern Weſen nach angegeben, erklärt und aus ſeinen ten Grundurſachen entwickelt werden.

Der philoſophiſche Forſcher wird bei dieſer ſchwierigen Unſuchung den Gang der Philoſophie durch alle Stufen ihrer twicklung und Fortbildung, bis zu ihrem erſten Urſprung, ſo eit dieſer in der Geſchichte ſich auffinden läßt, verfolgen, er rd nirgend einen Ruhepunkt finden, ein Syſtem wird ihn imr auf ein anderes früheres hinweiſen, er wird die ganze tte von Meinungen und Ideen, die ſich einander erzeugten, h wechſelſeitig beſtimmten, bis zu ihrem erſten Gliede durchufen, und nur ſtille ſtehn, wo alle hiſtoriſche Data ihn verſſen, und der hiſtoriſche Anfang der Philoſophie ſich in unrchdringliches Dunkel verliert.

Es hat Philoſophen gegeben, welche die freilich ſehr richje Behauptung, der Philoſoph müſſe Selbſtdenker ſeyn, ſtark übertrieben, daß ſie vorgaben, der Philoſoph müſſe ſich i die Meinungen und Ideen andrer gar nicht bekümmern, ſen gar keinen Einfluß auf die eigne Denkart geſtatten, ganz abhängig von fremdem Unterrichte, mit abſoluter Selbſtſtändzkeit, ſeine eigne Denkart bis zur höchſten Vollkommenheit twickeln und ausbilden, und ſeine Philoſophie rein aus ſich bſt erſchaffen. Zu dieſem Zwecke müſſe er alles früher Gente gänzlich zu vergeſſen ſuchen. — Dieſes Vergeſſen alles iher Gehörten und Gelernten, wenn es auch ſchon an ſich ht ganz unmöglich und der Natur des menſchlichen Geis entgegen wäre, würde den Philoſophen nur einem blin'n Einfluſſe fremder Meinungen auf ſeine Denkart ausjen.

Einmal ist es denn doch nicht möglich, alle fremden Ideen und Begriffe, die man früher aufgefaßt, ganz aus dem Gedächtnisse zu verlieren und zu vertilgen; und gelänge dies auch, so haben sich doch aus ihnen andere Ideen und Begriffe entwickelt, die mit jenen frühern, es sei nun auf welche Weise es wolle, bald näher, bald entfernter zusammenhängen.

Nichts wird das eigne Selbstdenken kräftiger und wirksamer erregen und unterhalten, als die Bekanntschaft mit fremden Meinungen und Gedanken.

Es ist der Natur eines endlichen Geistes zuwider, daß ein Einzelner das ganze Reich der [illegible]losophie, der Wissenschaft und Erfahrung völlig umfassen und beherrschen, und ohne allen fremden Einfluß, ohne Unterricht und Belehrung aus eigner Kraft und Fülle des Geistes eine absolut unabhängige, selbstständige, reine Denkart hervorrufe. Das Ganze der Litteratur ist einer unendlichen Vervollkommnung fähig, die größten Geister aller Nationen und Zeiten haben dieses große Ganze nur weiter fortgebildet, nur reicher und mannichfaltiger entwickelt, nur schöner, herrlicher gestaltet. Was jeder von ihnen aus dem Reichthum seiner Erfindungen der ursprünglichen Masse hinzugefügt, wie aus diesen so mannichfaltigen, so verschiedenen Producten des menschlichen Geistes das Ganze sich allmälig entwickelt und vervollkommnet habe, ist dem vorzüglich zu wissen nöthig, der die Geschichte des menschlichen Geistes durch alle Stufen seiner Bildung zu erforschen strebt. Auf diese Art wird er das Gebildetste, was der menschliche Geist je hervorgebracht hat, kennen lernen, er wird das successive Entstehen und Ausbilden jedes Zweiges, jeder Gattung von Kunst und Wissenschaft, in denen der menschliche Geist sich allmälig entfaltet, so weit ihn immer die Geschichte führt, verfolgen; er wird die Fortschritte, die man in ihnen gemacht, genau abmessen, die Hindernisse, die diesen in den Weg gelegt, [illegible] hemmt und oft zurückgedrängt haben, genau untersuche prüfen, und auf diese Art die Stelle, die er selbst i großen Ganzen einzunehmen, die Art und Weise, wie

seiner Fortbildung und Bereicherung mitzuwirken habe, leicht und sicher bestimmen können.

Was bei der Litteratur überhaupt, das ist in demselben Grade auch bei der Philosophie der Fall; auch sie ist ein eben so zusammenhängendes Ganzes; die neuere Philosophie ist doch nur Fortsetzung, Ergänzung, Verbesserung der alten, und es ließe sich in den meisten neuern Philosophieen wohl wenig ganz Neues, ganz Originelles, und was nicht auch schon von den Alten auf gewisse Art vorgebracht sey, auffinden.

Die Gegenstände, womit sich die Philosophie beschäftigt (die Existenz der Gottheit, die Natur der Dinge, der Ursprung der Welt, die Bestimmung des Menschen ꝛc. ꝛc.) sind so oft und von so verschiedenen Seiten beleuchtet, geprüft und behandelt; die Fragen, deren Beantwortung dem menschlichen Geiste so dringendes Bedürfniß ist, sind auf so vielfache Weise zu lösen versucht worden, der Formen und Methoden, das Höchste zu bestimmen und zu erklären, sind so viele und so verschiedenartige erfunden und ausgebildet, — daß der Philosoph, der alle diese Bemühungen und Versuche nicht genau kännte, nicht wissen würde, was in seiner Wissenschaft schon geleistet, wie weit sie fortgeschritten, welche Hindernisse sie angetroffen, ob sie diese aus dem Wege geräumt, oder von ihnen aufgehalten worden, wo sie stehen geblieben, oder wohl gar rückwärts gegangen sey, was also noch zu thun übrig, welche Fehler man zu vermeiden habe, welche Mittel und Wege zu versuchen, von welchem Punkte auszugehen, um sich einer größern Vollendung mehr und mehr zu nähern.

Der Philosoph, der sich um die Meinungen und Ideen seiner Vorgänger gar nicht bekümmern wollte, würde nie sicher seyn, daß die Gegenstände seiner Untersuchung nicht schon vor ihm gründlich und erschöpfend behandelt worden, er würde Dinge wiederholen, die schon andre, und vielleicht besser gesagt haben, er würde statt fortzuschreiten, wo andre stehen geblieben, ganz unnöthig von vorne anfangen, und statt, durch die Mängel und das Mißlingen früherer Versuche belehrt, sich gegen jeden möglichen Irrthum um so sorgfältiger zu hüten,

vielleicht auf die nämlichen Abwege gerathen, worauf sich schon so viele verirrt und verloren haben.

Nichts kann dem Philosophen, dem die vollkommenste innere Ausbildung das heiligste Geschäft ist, zweckmäßiger und heilsamer seyn, als den Gang, die allmälige Entwicklung und Ausbildung seines eignen Geistes zu übersehen, den Einfluß fremder Meinungen auf sein eignes Gedankensystem gründlich zu untersuchen, die ersten Anf[illegible]punkte seiner Ideen und Begriffe, ihre mitwirkenden e[illegible]n Veranlassungen, die Motive, die ihre ferne[illegible]r Entfaltung bestimmten, so wie die ursprüngliche wi[illegible] des Unterrichts, der Erziehung auf die später[illegible]es Verstandes deutlich und klar zu erkennen. So wird er [illegible]as eigne Gedachte von dem fremden unterscheiden, er wird sich von der Richtigkeit seiner eignen Ideen durch das Vergleichen und Zusammenhalten mit fremden genauer überzeugen, und das Entstehen der eignen, selbstständigen, nach höherer Vollkommenheit strebenden Philosophie aus der Unzufriedenheit mit der bisherigen und der sichern Kenntniß ihrer Mängel und Schwächen herleiten und erklären.

Der philosophische Forscher könnte sich nun bei dieser historisch-kritischen Untersuchung über die Philosophie zuerst auf die nächste, die herrschende Philosophie seines Zeitalters einlassen; allein ein oft sehr entferntes, und in Form und Methode sehr verschiedenes philosophisches System kann mit dem entweder neu aufgestellten, oder erst noch vollkommen zu begründenden dem Geiste nach weit mehr verwandt seyn, wie ein gleichzeitig existirendes; wie z. B. die Philosophie des Plato, ungeachtet des antiken Geistes und der große Unähnlichkeit der Form mit den neuern deutschen Philosophien, in Hinsicht ihres Strebens, der Denkart und der Hauptideen, die ihr zum Grunde liegen, weit mehr zusammenstimmt und harmoni[illegible] wie der uns so nahe liegende, so allgemein gewordene Skep[illegible] und Empirismus.

Die alte Philosophie wird also zuerst die Aufmer

chers auf ſich ziehen, und zwar ſoll er dieſe bis zu
:ſprunge, ſo weit ihm immer die Geſchichte hülfreiche
ſtet, verfolgen.

Frage über den Urſprung der Philoſophie überhaupt
n zwei andere Fragen.

In die Frage über den Urſprung aller Philoſo-
berhaupt, nach ihren Erkenntnißquellen und
öglichkeit.

In jene über den Urſprung der hiſtoriſch gegebe-
iloſophie (der platoniſchen, ariſtoteliſchen, der deut-
anzöſiſchen ꝛc.)

erſte dieſer Fragen iſt mehr ſpeculativ; es ſoll
rſucht werden, ob eine philoſophiſche Erkenntniß als
aft möglich ſey, und wie ſie zu Stande komme, wie
em menſchlichen Geiſte entſpringe, aus welchen Ver-
nd Kräften des menſchlichen Geiſtes ſie entſtehe, auf
Art und Weiſe ſie aus dieſen hervorgehe und ſich ent-

zweite Frage iſt hiſtoriſch; hier ſoll unterſucht
wie ein Syſtem mit dem andern zuſammenhängt, aus
ern entſtand, und dieſer ſucceſſiven Entwickelung ſoll
ganzen Folge, wo möglich, bis zur erſten Quelle nach-
werden.

ſe zweite Frage wird die Beantwortung der erſtern
ichtern, wenigſtens den Weg beſtimmen, auf welchem
Beantwortung jener höhern Frage näher kommt.

nn man einmal gründlich erforſcht hat, wie der menſch-
rſtand, ſo weit ſeine Geſchichte uns bekannt iſt, ge-
t, ſich der Erkenntniß des Höchſten zu nähern, welche
und Methoden er gewäht hat, dieſe Erkenntniß zu
und zu beſtimmen, wie er von einer Idee zur andern
ritten, ſich nach und nach in den verſchiedenen Gattun-
Philoſophie entfaltet hat; — ſo wird die zweite Fra-
die Philoſophie überhaupt aus dem menſchlichen Geiſte
ie, ſich ohne Schwierigkeit löſen laſſen.

Geſchichte der Philoſophie zerfällt in die der grie-

chiſchen und neuern; warum man die erſtere der letztern vorauszuſchicken habe, iſt ſchon erklärt worden.

Der hiſtoriſchen Unterſuchung der griechiſchen Philoſophie kann noch die Frage vorausgehen, ob man durchaus mit der griechiſchen anfangen, nicht höher ſteigen, dieſe aus der frühern orientaliſchen herleiten ſoll, und ob überhaupt die orientaliſche Philoſophie nicht in die Geſchichte der Philoſophie aufzunehmen ſey.

Zwei Fragen ſind bei dieſer Unterſuchung zu beantworten.

1) Hängt die griechiſche Philoſophie zuſammen mit der orientaliſchen, iſt ſie ein Theil von ihr, oder gar ganz aus ihr herzuleiten?

2) Kann die orientaliſche Philoſophie aufgenommen werden, ſind hinreichende Urkunden von ihr vorhanden, die zu einer hiſtoriſch-kritiſchen Unterſuchung über den Geiſt, die Entſtehung, die Entwicklung, den Zuſammenhang, die Form und Methode derſelben hinreichen?

Dieſe beiden Fragen ſind bald bejahend, bald verneinend beantwortet worden.

Die verneinenden Beantworter haben Recht, wenn ſie behaupten, die Geſchichte könne ſich nur auf ſichere Urkunden, nicht auf unſichere Traditionen und Ueberlieferungen beziehen und gründen. Sichere Urkunden ſind aber entweder ächte Originalwerke, oder ſo vollſtändige und gute Charakteriſtiken und Auszüge von ſachkundigen Männern, die der Quelle am nächſten waren, daß ſich aus ihnen die Lehren und Meinungen jener älteſten Philoſophen ihrem ganzen Zuſammenhange nach ausführlich erkennen und aufſtellen laſſen.

Beides iſt von der orientaliſchen Philoſophie nicht vorhanden. — Man hat zwar aus den Zeiten der Alexandriner Excerpte aus ägyptiſchen, phöniziſchen, chaldäiſchen, magiſchen Philoſophemen, aber dieſe ſind ſo verworren, ſo vermiſcht griechiſchen Ideen, aus ſo trüben Quellen, oft ſo e ſcheinlich verfälſcht, daß ſich gar kein hiſtoriſcher Gebra von machen läßt. — Jene ſpätern griechiſchen P

glaubten ihrer Philosophie dadurch eine höhere Autorität
ben, daß sie sie den berühmten ältesten, halb fabelh
orientalischen Weisen zuschrieben.

Pythagoras und Plato hätten uns freilich besser
schlüsse über die orientalische Philosophie geben könne
beide sie gekannt haben, beide manche ihrer Ideen all
scheine nach aus ihr geschöpft haben. Plato war se
Aegypten, und erwähnt der ägyptischen Philosophie mit
Ruhme, scheint dieser gar den Vorzug vor der griechi
geben; aber mehr sagt er auch nicht über sie, als daß
schönes und vortreffliches in ihr gefunden.

Daß es uns also bis jetzt an hinlänglichen Urkund
die orientalische Philosophie fehle, ist außer allem Zwe

Auch behaupten die verneinenden Beantworter de
Frage (kann die griechische Philosophie aus der orient
hergeleitet werden): die griechische Philosophie müsse a
selbst erklärt werden, weil sie es könne, weil sie
selbst entstanden sey, weil die Gedanken der ältesten
schen Philosophen sich durchaus als originelle, erste G
ankündigten, und man gar keine Veranlassung habe,
einer frühern, fremden Quelle herleiten zu wollen. —
ältesten ionischen Physikern ist dies wirklich der Fall; i
ren tragen wirklich das Gepräge ursprünglicher Selbstst
und Originalität; auch findet sich in der orientalischen
sophie, so weit wir sie bis jetzt kennen, gar nichts ihn
liches, vielmehr in den Grundideen die höchste Versch
und Abweichung. a)

Allein ganz anders verhält es sich mit Pythage
Plato; bei ihnen finden wir manche Lehren und Mei
welche zwar die ersten Principien ihrer Philosophie ni
aber doch zu ihren bedeutendsten Philosophemen gehör
bei den Griechen entweder ganz unbekannt, oder g
lig verworfen sind, der allgemein herrschenden
den religiösen moralischen Ideen und Ueberzeugungen
widersprachen, — bei mehrern orientalischen Völke
allgemein angenommener Glaube waren.

Die Lehre von den Ideen, der Rückerinnerung, welche nicht nur den Neuern, sondern selbst den Griechen so fremd und paradox schien, und gar nicht in ihre Denkart paßte, war bei den Indiern herrschender Glaube, kommt nicht nur in allen Büchern, sondern in Schauspielen vor, die für das Volk bestimmt waren. Nun ist aber doch wohl natürlich, eine einzelne Paradoxie, die mit der übrigen Denkart der Griechen gar nicht zusammenhängt, aus der allgemeinen Lehre und religiösen Ueberzeugung der Aegypter, Indier ꝛc. [illegible]n, besonders, wenn der Philosoph, der diese Paradoxie [illegible] System aufgenommen hat, diesen Glauben kannte, wie das bei Plato der Fall war.

Von der Lehre über die Seelenwanderung läßt sich bestimmt nachweisen, daß sie von den Aegyptern hergenommen sey; ob diese sie früher von den Indiern überkommen hatten, müßte noch entschieden werden. Wenigstens ist sie so ganz mit ihren übrigen Meinungen und Ideen verwebt, erscheint für die indische Denkart so charakteristisch, daß in keinem alten Schriftsteller von den Indiern die Rede ist, wo nicht auch die Seelenwanderung vorkommt.

Die Frage über die Erklärung und Entstehung der griechischen Philosophie aus sich selbst ließe sich also dahin beantworten, daß dies zwar bei der ältesten ionischen, physischen, — nicht aber bei der pythagoräischen, platonischen seyn kann.

Die verneinenden Beantworter der zweiten Frage, ob die orientalische Philosophie in die Geschichte aufzunehmen sey, sind aber offenbar zu weit gegangen, wenn sie leugneten, daß jene Völker wirklich eine Philosophie hatten. — Zwar gaben sie zu, daß die höchsten Vorstellungen über die Gottheit, die Natur der Dinge ꝛc. ihnen bekannt waren, aber sie leugnen, daß diese Materie der Philosophie bei ihnen eine philosophische Form gehabt, daß diese Ideen wissenschaftlich und systematisch wären zusammengefaßt und vorgetragen; nur als poetische oder religiöse Vorstellung Ideen, nur als allgemeiner Volksglaube hätten sie bestanden existirt, und fänden sich so in ihren Schriften aufge

Offenbar nahmen die Philosophen, welche diese Behauptung aufstellten, nur Rücksicht auf das, was Griechen und Römer uns von der Philosophie dieser alten Völker gesagt haben, welches aber, wie schon gezeigt worden, ganz unzulänglich, falsch und verdreht ist, und woraus weder etwas für noch gegen die Existenz einer Philosophie, als Wissenschaft, bei ihnen geschlossen werden kann.

Dagegen haben sie die Entdeckungen der Neuern, welche über diesen Theil der Geschichte der Philosophie ein viel größeres Licht verbreiten, und uns noch befriedigendere Resultate versprechen, wenig oder gar nicht gekannt und geachtet.

Dem Franzosen Anquetil du Perron verdanken wir zuerst die Bekanntschaft des Zend-Avesta. Wenn er sich überreden ließ, daß diese Schriften von Zoroaster selbst herrührten, so hat dieses auch nicht den geringsten Grund von Wahrscheinlichkeit; — aber es ist eben so gewagt, sie für ganz untergeschoben zu halten, und zu behaupten, sie enthielten auch gar keine Tradition, gar keine sichere Urkunde und Beziehung auf ältere persische und indische Philosophie.

Es sind meistens liturgisch mystische, liturgisch religiöse Schriften, Legenden, Liturgien für den priesterlichen Gebrauch; aber diese sind von der Art, daß sie eine durchgängige Beziehung auf philosophische Ideen enthalten, und zwar auf sehr zusammenhängende, die sehr bestimmte Principien und ein wirklich philosophisches System verrathen.

Die Priesterkaste, die bei diesen Völkern ohnehin im Besitz aller Wissenschaft war, kann ja neben dem religiösen Vortrag dieser Ideen auch einen wissenschaftlichen gehabt haben.

Von weit philosophischerm Gebrauch sind nach dem Zend-Avesta einige von den Engländern übersetzte indische Werke, die zu den religiösen und dichterischen gehören, wenn gleich der Inhalt philosophisch ist.

Doch existiren auch in Europa Uebersetzungen von Schriften, die gar nicht poetisch sind, auch nicht zu dem religiösen Cyklus von Schriften gehören, und vollkommen beweisen, daß

die Indier eine Philosophie auch der Form nach gehabt haben. Unter diesen kann vorzüglich eins als philosophische Urkunde betrachtet werden, der Bhagavadgita; es ist eine Episode eines großen Heldengedichts, aber nur die Einleitung ist poetisch, übrigens der Vortrag mehr scientifisch; die Sprache ist zwar versificirt, aber so einfach, daß sie sich von der Prosa fast gar nicht unterscheidet, und sich mit der subtilsten philosophischen Form sehr gut verträgt. Es ist dieses Lehrgedicht bei weitem strenger philosophisch in r Form, als jenes des Lucrez, dem man doch eine der Philosophie gestattet.— Es trägt die sogenannte Philosophie vor; Vedanta heißt so viel, als finis scien finis vedae, wo scientia jene Bücher bezeichnet, die ielle alles Wissens angesehen werden; es ist die sich an die Vedas, den herrschenden Glauben, zunächst anschließende Philosophie, die orthodoxe Philosophie der Indier, ein philosophischer Commentar über die indische Religion.

Diese Philosophie ist nun in den wesentlichen Principien außerordentlich übereinstimmend mit der platonischen; was sich hieraus folgern läßt, ist schon gesagt worden.

Es werden im Ganzen vier Systeme indischer Philosophie angegeben:

1) die eben genannte Vedanta Philosophie.

2) Sankhya, dies heißt so viel als Zahl; der Engländer Jones findet in ihr große Aehnlichkeit mit der pythagoräischen.

3) Nyagya. Jones vergleicht sie mit der aristotelischen, sie legte sich besonders auf die Logik, und ließ sich in skeptische dialektische Fragen ein.

4) Mimansa; sie soll mehr moralisch seyn.

Aus diesen Untersuchungen geht nun zur Genüge hervor, daß die Indier eine wirkliche Philosophie auch der Form und Methode nach hatten, und daß es uns einstweilen an hinlänglichen Urkunden fehlt, um sie in die Geschichte der Philosophie selbst aufzunehmen. b)

Der Beantwortung dieser der Geschichte der

geschickten Fragen fügen wir noch die Untersuchung über Verschiedenheit des griechischen und modernen Geistes Philosophie in der Form und Methode sowohl, als ren äußern Verhältnissen zum Leben bei.

Die griechische Philosophie schloß sich in den ältesten en nah an die Poesie an, wurde zuerst in Gedichten sprochen, später in dialogischer Form, in dialektischen chen entwickelt, und mitgetheilt. Diese zweite Form hat m Wesen nach auch immer beibehalten, selbst in spätern endien ist die Form dialektisch und rhetorisch, und nähert sich ch der dialogischen. Dialektischer Scharfsinn und Entwick- geist, rhetorische Ausbildung, Fülle, Harmonie und Schön- st auch bei dem wissenschaftlichen Vortrage nie von den hen vernachläßigt worden. Die Philosophie war den hen nicht nur Wissenschaft, sondern auch Kunst, ren vollkommnere Ausbildung immer ihr vorzüglichstes Au- rk gerichtet war; so wie aus ihrer großen Neigung zur ktik und Rhetorik überhaupt die durchgängig mehr dialogi- form sich begründete und erhielt.

Die neuere Philosophie, deren Ursprung ganz scholastisch at auch die scholastische, trocken wissenschaftli- Schulform durchgängig beibehalten; selbst jene Phi- ieen der neuern Zeit, die sich der scholastischen entgegen- t, unterscheiden sich in Rücksicht der Form gar nicht von ihr. Nun kann aber wohl nichts unähnlicheres gefunden wer- als die schöne, poetische und dialogische Deutlichkeit und eit, Scharfsinn und Künstlichkeit der Gedankenentwick- Kraft und Lebendigkeit der Darstellung, Schönheit und nz des Styls, mit wissenschaftlicher Gründlichkeit und mtheit verbundene philosophische Methode der Griechen,— ne blos regelmäßige, trockne, durchaus abstracte, unleben- form der Scholastiker, die nur auf die strengste wissen- iche Consequenz sahen, ihre Gedanken und Ideen mit ch systematischer Consequenz in einer geschraubten, über- t spitzfindigen, immer ungefälligen, todten, oft dunklen, rrenen, barbarischen Sprache vortrugen.

ziehen, und sie wird [redacted]
um durch eine verbesserte, weisere [redacted]
Guten zu leiten und vom Schlechten mit Gewalt zu
ten. Dies wird nun im doppelten Maaße der Fall se
die Philosophie in einer Zeit auftritt, wo die Staatsv
sehr schlecht und verdorben ist, und ihre Fehler und G
so wie ihr schädlicher Einfluß auf Denkart und Sit
bar in die Augen fallen.

Schon von den ältesten Philosophen waren viele
Herrscher, Gesetzgeber und Staatsmänner, und dieser
tigte Einfluß der Philosophie auf Staatsverfassung u
gebung hat sich lange bei den Griechen erhalten. —
nehmen Untersuchungen über moralische und politisch
stände eine große Rolle in ihren Systemen ein; se
Philosophie selbst ging sehr oft in praktische Politik
mehr moralisch politische, als rein philosophische Z

Pythagoras stiftete einen Bund, einen moral
schen Orden, dessen Zweck nicht nur die Gründ
neuen Staatsverfassung war, sondern der überhaup
religiöses Institut angesehen werden kann, da
edlung und Wiedervereinigung des Men

:n Philoſophen hat er am meiſten auf die Gemüther
Anhänger gewirkt, und die meiſten und vortrefflich-
Schüler gebildet. Doch war dieſer Einfluß auf die Erzie-
nicht blos moraliſch, nicht einzig auf die Erziehung des
iduum beſchränkt, ſondern es lagen auch politiſche
e mit zum Grunde. Sokrates wollte von der Verbeſſe-
der Einzelnen ausgehen, um dem Ganzen eine edlere
lt zu geben, nach dem Grundſatze, man müſſe erſt die
chen bilden und dann die Verfaſſung.
Plato's politiſche Abſichten und ſeine Reiſe zu dem Ty-
n von Syrakus ſind aus der Geſchichte bekannt.
In der ſtoiſchen Philoſophie war, ſo viel es die äußern
ltniſſe erlaubten, viel von dem politiſchen Geiſte der al-
riechiſchen Schulen.
Nach dem Mißlingen dieſer politiſchen Verſuche erhielt die
iſche Philoſophie eine ganz entgegengeſetzte Richtung;
hohe politiſche Denkart hatte ſich der Gemeinheit, Schlech-
t und Verdorbenheit der Menſchen wegen als ganz un-
führbar bewährt. Die erhabenen Ideen, die man als
bregeln alles menſchlichen Wirkens und Strebens aufge-
hatte, waren mißverſtanden, verdreht, herabgewürdigt
gar als irrig, der Religion, wie dem Staate höchſt ge-
ch und verderblich verworfen und verfolgt worden; — es
: daher Grundſatz der Philoſophen, ſich ganz dem bisheri-
eben zu entziehen, die Philoſophie vor der leeren Neu-
des großen Haufens und den frechen Angriffen der Un-
enheit in das Gebiet der höhern Speculation und den
geheimnißvollen Kreis weniger auserwählten Anhänger
Verehrer zu flüchten, ſie widmeten ſich einzig der innern
ldung ihrer ſelbſt und ihrer Schüler, der Vervollkommnung
Vollendung ihrer Ideen und Syſteme, erlangten aber durch
Iſolirung von allen bürgerlichen Zwecken und durch die
ränkung auf die eigne geiſtige Ausbildung dieſes blos con-
lativen Lebens eine moraliſche Kraft, Virtuoſität
Kunſt, wie dieſes bei den frühern politiſchen Tendenzen,
an mehr nach außen zu wirken ſuchte, nicht möglich war.

Ganz verſchieden von dieſem moraliſch politiſchen Geiſte der frühern griechiſchen Philoſophie iſt die moderne in ihrem Urſprunge, ganz entfernt nicht nur vom bürgerlichen, ſondern von allem Leben überhaupt, einzig auf die Schule und ſchulmäßige Form und Mittheilung beſchränkt.

Ganz anfänglich war dies zwar nicht der Fall, der ſcholaſtiſchen Philoſophie gingen die Kirchenväter voran; dieſe als Philoſophen ſchloſſen ſich an die Form der griechiſchen und der nach ihr gebildeten römiſchen Philoſophie an, und ſuchten den antiken ſchönen Styl beizubehalten und nachzubilden.

Auch mit dem Leben hingen ſie näher wie die Scholaſtiker zuſammen, ſie waren Religionslehrer; ihre Philoſophie als Theologie war Religionslehre, mithin praktiſch geſetzgebend für die religiöſe Denkart und den moraliſchen Charakter der Gläubigen.

Als aber ſpäterhin die Philoſophie, deren einziges Geſchäft es war, die Lehren der Religion zu erklären und das, was dieſe als Wahrheit und Glaubensſätze aufſtellte, zu beſtätigen, zu begründen, anfing, ſich der Religion entgegenzuſetzen, ihre Glaubenslehren, die ſie früher als unerſchütterliche Wahrheit angenommen, oder als unbegreifliche Geheimniſſe über alle Grübeleien erhaben gehalten hatte, zu unterſuchen, ihre Möglichkeit und Begreiflichkeit nachzuforſchen, ſie zu erklären als ſie ſich mancherlei Mißbräuchen, die ſich in der Kirche eingeſchlichen hatten, kräftig entgegenſtellte, fand man es für gut ſie gänzlich von der Religion zu trennen, als gefährlich und verführeriſch für das Volk blos auf die Schule und den Schulgebrauch einzuſchränken, und ihr als Wiſſenſchaft für ſich zwar die vollkommenſte Freiheit der Speculation, aber weder moraliſchen noch religiöſen Einfluß zu geſtatten.

Aber es gibt noch eine Urſache, die mit dazu beitrug, die ſcholaſtiſche Philoſophie von allem ausgebreiteten lebendigen Einfluſſe zu entfernen, und dieſe lag in der Sprache, die ſie ſich gewählt hatte, der lateiniſchen, die damals nur von wenigen Gelehrten gekannt war.

Die Philoſophie, deren Weſen in einem abſtracten, dem chen nicht natürlichen Kunſtdenken beſteht, muß ſich zu n Zwecke auch eine eigne künſtliche Sprache ſchaffen, uß dieſe willkürlich umändern und modificiren, für ihre n und Begriffe ſich neue paſſende Ausdrücke und Worte er- n, um ſich für die deutliche und beſtimmte Erklärung und icklung ihrer Lehren ein ſchickliches Organ zu bilden. Der- hen Willkürlichkeiten aber laſſen ſich nur an einer todten ache gut ausüben; dies war nun mit der lateiniſchen der , als die ſcholaſtiſche Philoſophie auftrat. Eben dieſer chließliche Gebrauch einer todten Sprache war ſchon ein es Hinderniß mehr, ſie ins Leben einzuführen.

Die Philoſophie ſoll zwar als ein Myſterium behandelt, wenigen offenbart, der Menge aber vorenthalten werden, durch den einzigen Gebrauch der lateiniſchen Sprache wurde enn doch blos auf den gelehrten Stand eingeſchränkt und Männer wurden karg davon ausgeſchloſſen, denen jene ache nicht bekannt war, welchen es aber übrigens zur phi- ohiſchen Unterſuchung und Ergründung der höchſten Ge- ände des menſchlichen Wiſſens weder an Beruf, noch an nt und Genie fehlte.

So wie die ſcholaſtiſche Philoſophie vom äußern Wirken zurückzog, gewann ſie Muße und Kraft, ſich mehr der in- Vollendung als Wiſſenſchaft zu weihen, und hauptſächlich es nun die höchſte, zweckmäßigſte Ausbildung der ſtreng- conſequenteſten, ſubtilſten, ſyſtematiſchen Form, womit ſie beſchäftigte.

Doch eben wegen dieſer Vollkommenheit der Form, auf man die höchſte Aufmerkſamkeit wandte, gewann dieſe ich das Uebergewicht; die Philoſophie artete in Pe- erei, bloßes Formelweſen und leeres Schulgeſchwätz aus, verlor alle lebendige Kraft und Wirkung.

In Rückſicht des praktiſchen Einfluſſes, der moraliſchen Kraft, künſtlichen Form, der antiken Schönheit des Styls muß ausgemacht die neuere Philoſophie der griechiſchen weit ſtehen; doch entſprang ihr hieraus auf der andern Seite

ein Vortheil, den die alte entbehrte: jene durchaus encyklopädiſche Tendenz, jenes durchgängige Streben nach einer ſtreng ſcientifiſchen Methode; eben die abſolute Schulbeſchränktheit drückte ihr den Charakter der Wiſſenſchaftlichkeit in einem den Alten unbekannten hohen Grade auf. Dieſe encyklopädiſche Tendenz der modernen Philoſophen ging dahin, die Philoſophie zur Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften zu machen, alle Arten und Zweige des menſchlichen Wiſſens aus ihr herzuleiten, alle Wiſſenſchaften und Künſte aus ihr zu beleben, durch ihre Grundſätze und Ideen zu begründen, zu reformiren, zu vervollkommnen und neu zu geſtalten. Es iſt eben nicht ſchwer einzuſehen, daß dieſe encyklopädiſche Tendenz in wiſſenſchaftlicher Hinſicht viel bedeutender iſt, wie die moraliſch-politiſche der Griechen. Dies waren denn doch Zwecke, welche die Philoſophie aus ſich ſelbſt herausführten; in dem Beſtreben nach äußerm Wirken und Einfluß verlor ſie ſich oft unter fremden Gegenſtänden, vertheilte und verſchwendete ihre Kraft an mißlungene, unnütze politiſche Verſuche, vernachläßigte die höhere Ausbildung ihrer ſelbſt, und gerieth in Gefahr ganz aufzuhören das zu ſeyn, was ſie ſeyn ſoll — unabhängige, ſelbſtſtändige, frei ausgebildete Wiſſenſchaft. — In dem unermüdeten Arbeiten an ſyſtematiſcher Vollendung liegt alſo der Unterſchied der neuern Philoſophie von der alten. Zwar iſt hiermit nicht geſagt, daß unter den griechiſchen Philoſophen nicht welche waren, die ſich eifrigſt bemühten, ihrer Wiſſenſchaft die höchſte ſyſtematiſche Conſequenz, Strenge und Vollendung in Form und Methode zu geben, und ſie über alle andern Künſte und Wiſſenſchaften zu verbreiten, aber es war bei ihnen nicht durchgängiger Charakter, und immer iſt ein bedeutendes Uebergewicht in dieſem Stücke auf Seiten der Neuern.

Wir haben alſo als unterſcheidende Grundcharaktere der alten und neuern Philoſophie: Moraliſch-politiſche Tendenz, praktiſcher Einfluß, Schönheit, Künſtlichkeit der Form und des Styls der erſtern.

Gänzliche Entfernung von allen praktiſchen, moraliſchen Zwecken, Streben nach höchſter wiſſenſchaftlicher Vollendung

encyklopädiſche Tendenz bei der neuern, und zwar durchgängig bis auf unſere Zeiten.

Eben ſo groß, wie in der Form und den Verhältniſſen zum äußern Leben, iſt auch die Verſchiedenheit der griechiſchen Philoſophie in den Arten und Gattungen, worin ſie ſich entfaltet hat.

Der Empirismus, der bei den Neuern ſo allgemein herrſchend, ſo in alle Wiſſenſchaften und Künſte übergegangen iſt, einen ſo mächtigen, allgemein verbreiteten Einfluß auf Meinungen, Sitten, Verfaſſungen und das Leben ſelbſt verbreitet, daß er als charakteriſtiſch für den Geiſt der Zeit und die allgemeine Denkart conſtituirend angeſehen werden kann, — dieſe Unphiloſophie war bei den Griechen gar nicht bekannt, und es finden ſich bei ihnen nur wenige einzelne Spuren von eigentlichen Empirikern. Der griechiſche Geiſt war viel zu kräftig, originell und erfinderiſch, um bei einer Denkart zu bleiben, die ſich nicht über die Reſultate gemeiner Erfahrung und ſinnlicher Eindrücke und Empfindungen zu höhern Vernunftideen und Begriffen erheben kann. So wie die Griechen das Ganze des Weltalls in der Poeſie zu beleben, zu beſeelen, in harmoniſcher Einheit zu umfaſſen und poetiſch zu geſtalten und darzuſtellen ſtrebten; ſo verſuchten ſie in der Philoſophie den Urſprung, den Zuſammenhang und die innere Natur der Dinge zu ergründen, die Welt aus ihren erſten Grundkräften und Urſachen zu conſtruiren, das geiſtige Weſen des Menſchen, ſein Verhältniß zur materiellen Natur zu erforſchen, und erhoben ſich zu dieſem Zwecke mit erfindungsreicher Kühnheit und Kraft zu den höchſten Ideen der Vernunft, um aus ihnen das Ganze zu erklären und zu beſtimmen. Weit entfernt waren ſie daher von jener niedern Denkart, die alle höhere Vernunftkenntniß leugnet, und am Ende die platteſte Unphiloſophie herbeiführen muß.

Die Gattungen der Philoſophie, welche ſich bei den Griechen am reichſten und mannichfaltigſten entwickelten, welche auf die verſchiedenartigſten Weiſen ausgebildet wurden, und mehr oder weniger in den meiſten Syſtemen vorherrſchten, ſind vorzüglich der Materialismus und dann der Skepticismus. Beide

lagen der Denkart und dem Charakter dieſes Volkes ſehr nahe.

Ein großer Hang zu ſinnlicher Kraft und Lebendigkeit, die auch in ihrem poetiſchen Genie ſo ſtark hervorleuchtet, eine ſo reich ausgeſtattete, mit urſprünglicher Schöpferkraft begabte Phantaſie, verbunden mit einer ungemeſſenen Bewunderung und Verehrung der Natur und ihrer Kräfte, führte ſie natürlich auf den Materialismus, von dem die ältern Syſteme faſt alle einen größern oder geringern Anſtrich haben.

Noch natürlicher entſprang der Skepticismus aus dem Hange der Griechen zur Rhetorik und Dialektik.

In einem Staate, wo jeder Bürger mitzuſprechen hatte, alle politiſchen ſowohl, als gerichtlichen Verhandlungen öffentlich vor dem Volke ſtatt hatten, wußte die Kunſt, den Menſchen zu einer beſtimmten Meinung zu überreden, jeden Satz mit allen nur möglichen Scheingründen zu vertheidigen, das Gefühl und den Verſtand der Zuhörer durch die feinſten, ſcharfſinnigſten, mit anſcheinender Conſequenz verwickelten und verwebten Trugſchlüſſe zu beſtechen, durch rhetoriſchen Glanz zu blenden und zu täuſchen, den Gegner durch verfängliche Fragen irre zu führen, gegen jede ſeiner Behauptungen allerlei Zweifel und Gegengründe aufzufinden, natürlich eine große Leichtigkeit und Gewandtheit herbeiführen, alles zu beſtreiten und anzufeinden, keinen Glauben, keine Ueberzeugung gelten zu laſſen, und mit dieſer alles verwirrenden Streitſucht auch das Höchſte nicht zu verſchonen. Dann ſind aber dem Skepticismus Thür und Thor geöffnet, deſſen Weſen ja eben in dem poſitiven Widerſtreit gegen alle Wahrheit und Gewißheit beſteht.

Als bei den Griechen die Sophiſtik recht eigentlich ausgebildet, das Erfinden abſichtlicher Trugſchlüſſe, das ſpitzfindige, künſtliche Durchführen irriger, falſcher Meinungen, das willkürliche Verwirren und Verwerfen aller entgegengeſetzten Idee und Begriffe als Grundſatz und Syſtem aufgeſtellt wurden: entſtand nothwendig die wildeſte, zügelloſeſte Zweifel- und Streitſucht, ſo wie auch eine beſſere Skepſis, die ſich gegen die ſpitzfindigen Trugſchlüſſe, gegen die künſtlich verſtrickten

ner der Sophisten zu verwahren suchte und ihren dreisten,
ichen Behauptungen die Waffen einer gründlichen Po-
ntgegenstellte.

der Philosophie ward bei den Griechen die rhetorisch-
sche Form durchgängig beibehalten, sie war außer der
chaft auch Kunst, und ward als solche vorzüglich aus-
. Nun kann aber bei dem Skepticismus die Philoso-
h am meisten als Kunst zeigen, der Skeptiker, dessen
eschäft es ist, alle Philosophieen zu bestreiten und zu
gen, kann eben weil er an dem Inhalte keines Systems
sse nimmt, über alle Ideen und Meinungen sich gleich-
ausläßt, in der Form sein Talent am glänzendsten zei-
will blos alle positiv aufgestellte Erkenntniß bestreiten,
n einziges Bestreben geht dahin, die Kunst alles zu
iten im höchsten Grade auszubilden.

er Philosoph, dem es vor allem um die festeste Be-
ng, die leichteste, klarste Mittheilung zu thun ist, wird
hönheit der Form ihrer Zweckmäßigkeit hintan-
müssen, und diejenige vorzüglich wählen, die dem Inhalte
Philosophie am meisten angemessen ist, worin er seine
e und Ideen am strengsten, consequentesten zusammen-
am vollständigsten entwickeln, und am deutlichsten, be-
sten andern vortragen und erklären kann.

aterialismus und Skepticismus finden wir bei den Grie-
ter so mannichfaltiger, so verschiedenartiger Form und
, mit so viel Kunst und Talent, so großer Fruchtbar-
Erfindung ausgebildet, daß man ohne Anstand behaup-
m, sie hätten diese beiden Gattungen völlig erschöpft.

ne höhere Arten der Philosophie: Realismus, Dualis-
Idealismus sind immer nur die Frucht der allerhöchsten
gung aller Kräfte des menschlichen Geistes, und finden
ser nur selten in der Geschichte der Philosophie, d. h.
nelle Erfindung darin. Bloße Verehrer und An-
hat es in bessern Zeiten immer gegeben; doch ließe sich
er ein bedeutendes Uebergewicht bei den Griechen nach-

In der Intellectual-Philosophie haben Plato, seine

Vorgänger und Nachfolger eine ſolche Fülle von Erfindung, eine ſolche Mannichfaltigkeit urſprünglicher Ideen, daß es hiſtoriſch gezeigt werden kann, wie bei den Neuern in dieſer Gattung ſich wenig auffinden laſſe, was nicht von den Alten hergenommen ſey.

Nur in dem Idealismus haben die Modernen den Vorzug; er findet ſich bei den Griechen faſt gar nicht. Der Idealismus des Ariſtote[illegible]ar [illegible]wickelter, auch ſtand er als eine einzelne Ausnahme [illegible]ingegen die Neuern ihn bis zur höchſten Vollkomme[illegible]ematiſchen Vollendung ausgebildet haben; ſelbſt in den[illegible]ltigen unvollkommnen Verſuchen zeigt ſich die durch[illegible]e Hinneigung auf dieſe Seite.

Nach dieſen vorläufigen Unterſuchungen gehen wir zur eigentlichen Geſchichte der griechiſchen Philoſophie über.

Die Charakteriſtik der Philoſophie kann einen doppelten Zweck haben.

1) Charakteriſtik einer beſtimmten Philoſophie (der pythagoräiſchen — ſokratiſchen — platoniſchen — ſcholaſtiſchen — der heutigen empiriſchen ꝛc.) um den Geiſt, die Denkart eines gewiſſen Zeitalters zu erkennen und darzuſtellen — dies iſt ein blos hiſtoriſcher Zweck, oder

2) Charakteriſtik einer beſtimmten Philoſophie — um dadurch zur Charakteriſtik der Philoſophie überhaupt, ihres Geiſtes und Weſens zu gelangen.

Zu dieſem Zwecke nun iſt die Geſchichte der älteſten griechiſchen Philoſophie von dem höchſten Intereſſe; — ſie iſt urſprünglich darin merkwürdig, weil ſie ganz das Gepräge trägt, durchaus ſelbſtſtändig, in einem hohen Grade unabhängig, ſowohl von der herrſchenden Religion, als fremden, durch Tradition überkommenen Lehren, entſtanden zu ſeyn. Die Gedanken der älteſten griechiſchen Philoſophen kündigen ſich an als erſte urſprüngliche Gedanken, wo Anſchließen, kein Zuſammenhang mit frühern, fremden iſt, und wenn man auch verſuchen wollte, ſie aus

den Quelle herzuleiten, würde doch dieſer Unterſuchung alle hiſtoriſche Gewißheit fehlen.

Iſt die erſte, älteſte griechiſche Philoſophie die freie Geburt des ſich ſelbſt überlaſſenen menſchlichen Geiſtes, und zwar eines ſehr ſcharfſinnigen, erfinderiſchen, kräftigen Geiſtes, der ohne allen fremden Einfluß und äußere Einwirkung aus innerer Kraft, Fülle und Thätigkeit ſo mannichfaltige Syſteme erzeugte und entwickelte; ſo wird ſich ſchon allein hieran zeigen laſſen, wie der menſchliche Geiſt überhaupt zur Philoſophie komme, welche Mittel und Wege er verſuche, ſich der Erkenntniß des Höchſten zu nähern, welches der natürliche Gang ſey, den er nehme, welche Formen und Methoden er ſeinem Weſen nach am liebſten, am zweckmäßigſten erwähle, und auf welches beſtimmte Syſtem er am natürlichſten zuerſt falle. —

So gering an Umfang, ſo unvollkommen dieſe erſten Syſteme auch immerhin ſeyn mögen, ſo verdienen ſie doch als urſprüngliche, freie Producte des menſchlichen Geiſtes die höchſte Aufmerkſamkeit, welche durch die folgenreiche Betrachtung noch vermehrt wird, daß in dieſen erſten Grundideen die Keime aller ſpätern Syſteme enthalten und mit großer Kühnheit ausgeſprochen ſind.

Die gewöhnliche Abtheilung der griechiſchen Philoſophie in Schulen kann in mancher Rückſicht intereſſant ſeyn, für die Speculation iſt ſie aber von keinem Nutzen; alle dieſe Schulen gehen ineinander und ſind nicht ſtrenge geſchieden; in jeder herrſchen große Verſchiedenheiten und Abweichungen, und nur die Pythagoräer blieben bei einem Syſtem.

Alle ältern griechiſchen Philoſophieen vor dem Pythagoras und Plato neigen ſich mehr oder weniger zum Materialismus; ſpäterhin finden ſich bei vielen Spuren von Skepticismus. Dies iſt nicht ſo zu verſtehen, als wenn ſie alle Materialismus oder Skepticismus dem Syſtem nach geweſen wären, denn es fanden ſich, wie ſchon geſagt, Grundideen von jeder Gattung der Philoſophie in ihnen, aber immer waren ſie im erſten Keime mit Materialismus oder ſpäterhin mit Skepticismus tingirt.

Die große Neigung zum Materialismus ist aus dem griechischen Geiste selbst zu erklären, und offenbart sich deutlich in ihrer Mythologie, deren vorherrschender Grundcharakter selbst Materialismus ist.

Schon Hesiodus enthält die Anlage zum Materialismus, er nahm das Chaos als das erste, ursprüngliche, und ließ aus ihm die Welt, Götter und Menschen entstehen; dieses Chaos dachte er sich nun als Mischung materieller Kräfte und Wesen, — diese Lehre des Hesiodus enthält den Keim von vielen spätern philosophischen Meinungen, die sich an sie anschlossen.

Weit stärker ist die Annäherung zum Materialismus in den Lehren, welche in den Mysterien vorgetragen wurden.

Die älteste griechische Mythologie war purer Anthropomorphismus, ihre Gottheiten waren nur kräftigere, größere, vollkommnere Menschen. Sie war auch ohne alle Beziehung auf die Natur und ihre Kräfte, ohne alle Symbolik des Universums, des Unendlichen; — Vielgötterei ohne allen Begriff der Einheit Gottes. — Die Mystiker suchten dieser Mythologie eine höhere symbolische Bedeutung zu geben, sie lösten die Vielheit auf in den Begriff der Einheit; — aber sie faßten dies Eine, Höchste nicht auf als Geist, sondern als unendliche Naturkraft, unendliche Lebens- und Zeugungskraft, und hierin liegt der zweite Keim vieler spätern philosophischen Systeme.

An die Spitze der ältesten griechischen Philosophen setzt man gewöhnlich den Thales; alles, was man von ihm weiß, reducirt sich auf den einzigen Satz: Alles sey aus Wasser entstanden, und löse sich darin auf; dieses konnte er sich gleichfalls nicht anders, als wie eine Mischung materieller Theile und Kräfte denken, und sein Grundprincip ist also von dem des Hesiodus wenig verschieden. Was Thales aus diesem ersten Grundsatze weiter gefolgert, wie er ihn entwickelt habe, läßt sich nicht mit Gewißheit angeben, da alles, was wir über die andern Philosopheme dieses Mannes wissen, auf sehr unsichern Behauptungen späterer Philosophen beruht.

Mit Anarimander fängt die Geschichte der eigentlichen Philosophie an; sein Princip ist ungleich philosophischer als alle

rhergehenden; er ſetzte als den Urquell aller Dinge das Un-
ıdliche, oder beſſer das Unbeſtimmte — doch auch dieſes
chte er ſich materiell; es ſey dünner als Erde, dichter als
aſſer, nicht ſo dünn wie Luft, dichter als Feuer. — Dieſe
materie, woraus alles entſteht, muß der Größe nach unbe-
ränzt, der Form nach unbeſtimmt ſeyn. — Er nannte
zugleich Göttliches und Menſchliches.

Dieſes iſt nun zwar ein materialiſtiſcher Verſuch; doch in-
fern hier ein Einziges, Allumfaſſendes geſetzt wird, ent-
lt es den Keim des Pantheismus. Denn der Pantheismus
ſteht ja in der Behauptung, daß das Ganze ſchlechthin Eins
y, und in der bloßen Annahme des Unendlichen.

Wenn Anarimander dieſes Princip nach der beſchränkten
nſicht ſeines Zeitalters nicht philoſophiſcher entwickelte, ſo
ßt ſich doch dieſes ſehr gut thun, weil es, wie ſchon geſagt,
ı ſich weit philoſophiſcher iſt, als alle vorhergehenden.

Daß aber die älteſte Philoſophie als Pantheismus auf-
itt, muß ſeinen Grund haben in dem Charakter der Philoſo-
ie überhaupt, und kann nicht aus dem Charakter und der
rrſchenden Denkart der Griechen allein erklärt werden.

Materialismus war nirgends die älteſte Philoſophie, we-
gſtens jene Art von Materialismus, die ſich bei den Grie-
en zuerſt ausbildete, der dynamiſche konnte es nicht ſeyn.
- Der dynamiſche Materialismus nahm mehrere Elemente und
räfte an, aus deren wechſelſeitigem Aufeinanderwirken, Kampf
d Zwietracht, Trennung und Verbindung ſie die Welt und die
annichfaltigkeit ihrer Erſcheinungen herleiteten und erklärten.
ies iſt aber ſchon ein ſehr complicirter Gedanke, und daher
wiß ſpätern Urſprungs. — Denn weit leichter und natür-
her iſt es, das Entſtehen aller Dinge aus einer einfachen
rundurſache, als aus einem ſehr künſtlich verwickelten und
mbinirten Verhältniſſe vieler Elemente und Kräfte herzuleiten.

Der Empirismus kann gar keine urſprüngliche Philoſophie
yn, er entſpringt nur aus dem Verfall des menſchlichen Gei-
s, und iſt gewiß da nicht zu ſuchen, wo dieſer noch mehr in
ſprünglicher Kraft und Blüthe prangt.

Auch zeigt uns die Geschichte, daß die Philosophie gleich anfangs den Weg höherer Speculation betrat; sie ging von der Idee eines Ganzen der Natur aus, und suchte aus ursprünglichen Principien das Weltall zu construiren, ein Verfahren, das unendlich entfernt ist von jenem des Empirismus, der bei dem Einzelnen der äußern Erscheinungen stehen bleibt, und dieses durch Beobachtungen erkennen will, alle höhere Erkenntniß durch Ideen und aber verwirft, die einzige Erfahrung, die sinnl und Empfindungen für die Quelle alles Wissens

Die höhern Arten der phie sind viel zu hoch, zu künstlich, als daß seyn könnten; so reich und künstlich ausgebildete und voll e Systeme können nur die Frucht späterer Zeiten seyn; die ersten Versuche des menschlichen Geistes müssen nothwendig noch sehr unvollkommen seyn, können höchstens die ersten, einfachsten Grundideen enthalten, die dann später reicher und künstlicher entwickelt und vollendet werden.

Mit Pantheismus wird also die Philosophie anfangen; er ist das einfachste, leichteste System, und sein Grundprincip der Einheit ist eben das, wozu die Vernunft am meisten hinneigt, ja was ihr eigenes Wesen selbst ausmacht. —

Anarimenes, der Schüler des Anarimander, nahm dieses Unbestimmte als Luft, aus der durch Verdünnung oder Verdichtung alle Dinge entstehen, und worin sie sich wieder auflösen. Die Behauptung, daß sich alle festen Körper in Luftgestalt auflösen, worauf man jetzt durch Erfahrungswissenschaft gekommen ist, mußte natürlich die Behauptung herbeiführen, daß aus der Luft alle festen Körper niedergeschlagen sind.

Die ältesten ionischen Physiker nahmen überhaupt nicht an, daß die Körper an sich wirklich so grob und materiell seyen, wie sie uns vorkommen, sondern erklärten die dem groben Sinn erscheinende Festigkeit und Flüchtigkeit der Kör wirklichen Schein; sie hielten für das einzige Ree Materie die unsichtbaren, innern Elemente, von denen nahmen, daß eines sich in das andere verwandle;

Dieſer Trennung und Verbindung, dieſem wechſelſeitigen Aufeinanderwirken leiteten ſie die Entſtehung der Welt her.

Wir halten uns jetzt an der Chronologie.

Philoſophie der Pythagoräer.

Von Pythagoras, dem Stifter der Schule, werden keine Schriften angeführt; ob er, wie ſpäter Sokrates, nichts aufgeſchrieben habe, läßt ſich nicht beſtimmen. — Die Alten reden in ſpeculativer Rückſicht immer nur von den Pythagoräern. Es iſt ſehr zu bedauren, daß wir von dieſer ſo künſtlichen, ſo reichhaltigen Philoſophie ſo wenig befriedigende Urkunden haben. Die einzelnen Pythagoräer waren doch wohl merklich verſchieden, und es wäre gewiß intereſſant, zu wiſſen, wie jeder das Syſtem ſeiner Schule vorgetragen habe.

Alles, was wir jetzt von dem Syſtem des Pythagoras kennen, reducirt ſich blos auf die Lehre von den Zahlen, als den Principien der Dinge. — Seine übrigen politiſch-moraliſch-religiöſen Ideen, ſeine Lehre von der Seelenwanderung, dem Samenſyſtem ꝛc. können hier nicht in Betrachtung gezogen werden, da wir ihren Zuſammenhang mit dem Hauptſyſtem nicht auffinden können.

Dieſe Zahlenlehre des Pythagoras hat man auf mancherlei Weiſe zu deuten und zu erklären geſucht; aber ſo ganz und gar unverſtändlich, wie man vorgab, iſt ſie denn doch wohl nicht. Die Zahlen des Pythagoras ſollten daſſelbe ſeyn, wie Plato's Ideen und Ariſtoteles Formen, er lehrte, alle Dinge ſeyen aus Zahlen entſtanden und ihrem innern Weſen nach Zahlen. Pythagoras war philoſophiſcher Realiſt.

Der Pantheismus, wenn er als Syſtem auftreten will, muß ſich nothwendig der höhern Philoſophie annähern, er muß

von seiner Strenge nachlassen, aus seiner Einheit, die an und für sich eine ewig sich wiederholende Einerleiheit seyn würde, aus der sich nichts folgern, nichts herleiten, viel weniger also ein vollständiges System entwickeln läßt, herausgehen, auf das der Einheit entgegengesetzte, die Zweiheit, die Dreiheit. Nun läßt sich aber leicht einsehen, wie aus der Einheit, wenn die Verschiedenheit dazu genommen wird, sich viele andere Dinge herleiten lassen, — und wie viel mit den Zahlen coincidirt; — es war der erste Versuch einer wissenschaftlichen Construction der Welt.

Jenes Herausgehen aus der Einheit und die Annahme einer Verschiedenheit und bestimmter Verhältnisse führte auf eine durchgängige Construction aller Gegenstände und aller Untersuchungen. So behaupteten die Pythagoräer, alle Principien seyen in Gegensätzen, wo mehrere Principien in ein bestimmtes Verhältniß gesetzt, nicht einzeln hingeworfen werden.

Einzelne Ideen blos poetisch dargestellt, oder als religiöser Glaube ausgesprochen, können noch keinen vollen Anspruch auf Philosophie machen.

Der unterscheidende Charakter von dieser besteht eben in der Methode, der Construction, wo nicht einzelne Lehren und Meinungen ohne allen consequenten Zusammenhang vorgetragen, sondern in ein bestimmtes Verhältniß gesetzt, streng miteinander verbunden und eines aus dem andern hergeleitet werden, wo aus dem Verhältniß von zweien ein drittes folgt, und so eine ganze Reihe von streng verbundenen Folgerungen und Sätzen entsteht; — nicht Eines blos wird dargestellt, sondern eine bestimmte Mehrheit in ein bestimmtes Verhältniß von Gegensätzen oder von Ableitung gesetzt; — und so entsteht die wissenschaftliche Construction, — der wissenschaftliche Bau, wo mehrere einzelne Theile zu einem harmonischen Ganzen zusammengefügt werden.

Der Zusammenhang der Zahlenlehre mit einer philosophisch wissenschaftlichen Construction ist leicht bemerkbar, und durch dieses Princip übertraf die pythagoräische Philosophie an Wissenschaftlichkeit alle bisherigen griechischen Philosophien.

Noch behauptet man, die ältern Pythagoräer hätten die Einheit als das leidende, die Zweiheit als das thätige Princip gesetzt; die spätern aber umgekehrt. —

Die Behauptung, das Weltall sey entstanden aus einer leidenden Einheit und thätigen Zweiheit und umgekehrt, ist zugleich philosophischer, als alle vorhergehenden Meinungen und Ideen; da sie natürlich auf eine durchgängige wissenschaftliche Construction führen mußte, worin doch das Wesen der Philosophie besteht.

Pythagoras bildete, wie wir aus der Geschichte wissen, einen moralisch-politischen Orden, der auf Staatsverfassung und Religion großen Einfluß hatte. Seine Philosophie beschränkte sich nicht blos, wie die der Jonier, auf die Theorie, sondern sie suchte vorzüglich auf das Leben zu wirken, dieses besser und edler zu gestalten. Der pythagoräische Bund war ein religiöses Institut, das die Wiedervereinigung der Menschen mit dem göttlichen Wesen zum Zwecke hatte, und diese durch alle möglichen Mittel — Lehre — Beispiel — Erziehung — äußere Gebräuche — zu erreichen strebte.

Anmerk. Sie verwarfen daher die Mythologie, wie sie in den epischen Dichtern Homer, Hesiod behandelt ist, als unanständige, unsittliche Darstellungen der Götter.

Man hat nicht mit Unrecht in der Idee des pythagoräischen Bundes eine Aehnlichkeit mit der christlichen streitenden Kirche gefunden; es war eine Vereinigung von Geistern, zum höchsten, göttlichen Geiste durchzudringen, ein Versuch, die vollendete triumphirende Kirche, die im Reiche Gottes ist, herzustellen. Jedes Institut aber, das den Menschen zu heiligen, Gott ähnlich zu machen sucht, ist ächt religiös und eine Kirche zu nennen. Dies war aber mit dem pythagoräischen Bunde um so mehr der Fall, da er nicht allein durch Lehre, sondern auch durch äußere Zeichen, Sinnbilder und Gebräuche zu wirken suchte.

Ist die Religion das Bestreben, den gesunkenen Menschen zum ersten Princip seines Daseyns, zum göttlichen, unendlichen zurückzuführen, so muß dieses auf eine Art geschehen, die in das ganze Leben des Menschen eingreift; eben weil der Mensch

durch ſeine endliche Natur ſo mächtig zum irdiſchen hingezogen wird, und in Gefahr geräth, immer tiefer zu ſinken, weil die Bedürfniſſe, Verhältniſſe und Beſchränkungen des gemeinen Lebens ſeinen Geiſt ſo von allen Seiten umſtricken und einengen, daß jeder höhere Aufflug unendlich erſchwert und gehemmt wird, ſoll die Religion ihn überall mit Andeutungen und Erinnerungen ſeines göttlichen Urſprungs anſprechen, ſie ſoll ihm überall das Göttliche und ſein Verhältniß zu ihm in Zeichen und Sinnbildern darſtellen, damit er ſeiner hohen Abkunft, ſeiner erhabenen Beſtimmung auch nicht einen Augenblick vergeſſe, von dem gemeinen Denken und Trachten zur Beſchauung der Hoheit und Würde ſeiner geiſtigen Natur ſich ſammle, und dieſe kräftig von allen irdiſchen Feſſeln und Banden los zu machen ſtrebe.

Es iſt leicht einzuſehen, wie ſich durch dieſe äußerlichen religiöſen Beziehungen und Gebräuche die pythagoräiſche Philoſophie von der des Sokrates, die blos durch Lehre und Unterricht auf die Denkart und die moraliſchen Geſinnungen der Menſchen zu wirken ſuchte, unterſcheidet; hier alſo bloße Moral, dort Religion. —

Xenophanes, der Stifter der eleatiſchen Schule, gleichzeitig mit Pythagoras geboren, trug ſeine Lehre in einem Gedichte vor. — So näherte ſich die griechiſche Philoſophie mit Mühe der philoſophiſchen Form, und kehrte ſogar nach einigen Verſuchen wieder zur poetiſchen Form zurück. — Von ſeinen ſpeculativen Meinungen iſt wenig bekannt; doch dieſes wenige zeigt, daß er ein Material-Pantheiſt war. Er behauptete die abſolute Einheit des Weltganzen — Alles iſt Eins, — das Eine iſt Alles, — die Welt iſt Gott, — Gott iſt die Welt. — Er dachte ſich indeſſen dieſes ganz materiell, nannte es ein Thier, gab ihm beſtimmte körperliche Eigenſchaften, kugelrunde Geſtalt, aber freilich ein geiſtiges Thier.

Bei ihm finden wir zuerſt ſkeptiſche Klagen über die Dunkelheit und Unvollkommenheit des menſchlichen Wiſſens. Wie der Pantheismus zum Skepticismus führe, iſt ſchon früher geſagt worden.

Heraklit folgt der Zeit nach gleich auf Pythagoras. Pythagoras so hohe, originelle, den Griechen unbekannte vorgetragen hat, so ist es sehr zu bewundern, daß er nz allein stand, so wenig Einfluß auf die Philosophie

Einzelne Spuren finden sich jedoch hiervon; besonders em Heraklit sind, wo nicht in den Hauptideen, doch im nen Beziehungen auf das pythagoräische System merkbar. klit setzte sein System dem Pantheismus entgegen, er leug- alle Beharrlichkeit und Ruhe, alles Seyn, ließ in Werden zu; Thätigkeit, Bewegung war sein bbegriff; alles sey in einem ewigen Wechsel von Verän- gen, in einem stäten Flusse.

Thätigkeit, Bewegung sind ohne Leben nicht denkbar; ber Heraklit dieses allgemeine Leben sich auch geistig , erhellt daraus, daß er es allgemeine Vernunft) nannte, aus der das Allgemeine in der menschlichen unft herstamme. —

Doch zeigt sich auch bei ihm die Neigung aller ältern grie- en Philosophen zum Materialismus, daß er diesen allge- n Verstand zugleich auch als Feuer charakterisirt.

Zur Entwicklung aller Dinge aus dem Urprincip, dem , der allgemeinen Vernunft nahm er zwei Principien an: undschaft und Feindschaft. Durch Feindschaft hen alle Dinge, durch Freundschaft gehen sie alle um- nach gewissen Perioden löst sich alles wieder in Feuer diese Auflösung nannte er Freundschaft; er nahm eine dische Weltentstehung und Verbrennung an, eine unend- Reihe von periodisch entstehenden und sich zerstörenden en.

Anmerk. Hier eine große Aehnlichkeit mit der Zah- lenlehre des Pythagoras; die Einheit ist Freundschaft, die Zweiheit ist Feindschaft.

Dem Wasser wies er die unterste Stelle an, als dem ersten Zustand von Schwäche und Unthätigkeit. Daher seine uptung, die trocknen Seelen seyen die besten — wegen mehr feurigen Natur.

Sehen wir auf das Grundprincip dieſes Syſtems, ſo muß es offenbar zum Idealismus gerechnet werden, wenigſtens enthält es den Keim dazu.

Der Idealismus leugnet das Nichtich, und ſetzt nur das Ich als das einzige Reale. Das Ich beſteht aber eben in der freien Thätigkeit, ſo wie der Charakter der Beharrlichkeit, des Seyns dem Ding an ſich zukommt. — Das Seyn drückt eine Abweſenheit von Bewegung, eine Ruhe, Stillſtand aus, und iſt daher dem Begriffe des Ichs und des Werdens gerade entgegen.

Freie Thätigkeit, Beweglichkeit und immerwährendes Werden iſt ein ſicheres Kriterium des Idealismus, und erſcheint beim Heraklit als erſter Keim davon. Merkwürdig iſt es, wie dieſer anfangende Idealismus mit dem neueſten vollendeten des Fichte (ſeiner werdenden Gottheit) zuſammenſtimmt. Daß ſich Heraklit das erſte Princip zugleich als Feuer und Vernunft dachte, iſt dem Idealismus, der Geiſt und Köper identificirt, und den Unterſchied zwiſchen beiden aufhebt, ſehr angemeſſen.

Auch in der Ableitung aller Dinge aus der allgemeinen Vernunft durch Feindſchaft liegt eine große Aehnlichkeit des heraklitiſchen mit dem neuern Idealismus, wo durch Gegenſatz alles beſondere aus der einen Grundthätigkeit hergeleitet wird.

Vergleicht man dieſen Idealismus, wozu Heraklit den Keim legte, und den nachher Ariſtoteles weiter ausbildete, mit dem ſubjectiven des Fichte, ſo iſt er ein objectiver Idealismus.

Der ſubjective geht aus von der reinen Anſchauung des Ichs; der objective trägt gleichſam den Begriff der Ichheit hinaus in die Natur; jener tritt auf als Theorie des Bewußtſeyns, dieſer als Theorie der Natur, die er aber wie beim Ariſtoteles ganz idealiſtiſch ausbildet. —

Leukipp legte den Grund des nachher von Demokrit und Epikur weiter ausgeführten Materialismus; er war der Erfinder des Atomenſyſtems, worin eigentlich der reine, ſtrenge Materialismus beſteht.

Er ſetzte ſein Syſtem dem eleatiſchen Pantheismus gerade tgegen.

Dieſer eleatiſche Pantheismus lehrte ein Weltweſen, eine eele, worin ſich gar nichts verändere, nichts bewege, s nur dem Scheine nach, er leugnete das Nichtwirkliche, den ren Raum.

Leukipp nahm an unendlich viele Körperchen. amit dieſe ſich bewegen könnten, ſetzte er den leeren Raum, ſen als das Nichtreale, jene als das den Raum erfüllende ale.

Aus unendlich vielen ewig vorhandenen, untheilbaren klei- Körperchen ließ er die Welt ſich bilden.

Sein Grundprincip iſt rein materiell und körperlich; er lärte das Entſtehen der Welt aus blos körperlichen Weſen d Kräften, ohne alle Einmiſchung irgend eines denkenden eſens, ohne dem Geiſte bei der Bildung der Welt irgend eine acht, einen Einfluß zu geben.

Die erſten Principien ſind ihm die Atome, die Ele- nte leitet er aus dieſen ab, und der Geiſt iſt eine Modi- ation, eine Wirkung eines dieſer Elemente, des uers. Das geiſtige Weſen erklärte er für feuriger Natur; hier eine Beziehung auf Heraklit. — Im Gegenſatz einer ndlichen Reihe aufeinander folgender Welten, die das ter wechſelweiſe producirt und abſorbirt, nahm er an eine ndliche Menge von nebeneinander beſtehenden Welten, nebeneinander beſtehen, ohne ſich zu berühren, welches auch der Annahme der Unendlichkeit des leeren Raumes ſehr gut ammenhängt.

Wir ſehen hier, wie der Materialismus im erſten Ur- unge nur Gegenſatz des Pantheismus war; die pantheiſtiſche nkart, die alle Verſchiedenheit, Veränderung, Bewegung gnet, widerſpricht ſo ſehr aller Erfahrung, daß dieſer genſatz wohl natürlich zu erklären iſt. In der Erfahrung erken wir in der uns umgebenden Sinnenwelt ſo viel Wech- und Veränderung, ſo große Mannichfaltigkeit und Verſchie- rtigkeit der Gegenſtände, daß die Behauptung, alles ſey

Eins, ein ewig unveränderliches, beharrliches Ganze, und alle unsern Sinnen vorkommende Verschiedenheit und Veränderlichkeit in der Erfahrungswelt nur Schein und Irrthum, nothwendig gegen die allgemeine Vorstellungsart zu sehr anstoßen, und so zum Widerspruch auffordern mußte.

Xenophanes, der Stifter der eleatischen Schule, behauptete die Einheit der Welt.

Parmenides [illegible]üler Zeno gaben diesem System die höhere Ausbil[illegible] Schärfe.

Parmenides behauptete [illegible]nicht nur die Ewigkeit, sondern auch die Unveränd[illegible]r Welt; leugnete durchaus alle Bewegung und [illegible]m, diesen, weil er als das Nichtreale, Nichtige eine [illegible] Daseyn verursacht hätte.

Merkwürdig sind vorzüglich zwei Dinge bei ihm. Zuerst zeigte er die Quelle dieser Ansicht in der Vernunft; dann führte ihn dieses auf den Gegensatz von Vernunft und Meinung. Dieser Gegensatz war bei ihm so entschieden strenge, daß er zwei Philosophieen aufstellte.

Nach der Vernunft sei nur das Eine Wesen das absolut Reale, einzig wirkliche Wahre; alles andere aber Trug und Schein.

Nach der Meinung, die sich auf die Erfahrung stütze, gebe es in der Sinnenwelt eine große Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit von Dingen, welche entstehen und vergehen, in immerwährender Thätigkeit und Bewegung wechselten und sich veränderten.

Diese Ansicht sei zwar nur Schein und trüglich; jedoch da man einmal so allgemein darin befangen wäre, sie auch immer wiederkehre und sich dem Menschen aufdränge, unter dieser Ansicht aber auch eine große Verschiedenheit statt finde, und eine vollkommener wie die andere sey; so müsse man die beste auswählen, die man dann für die Beobachtung der Sinnenwelt und ihrer Erscheinungen gelten lassen könne. Dies [illegible] nun die Philosophie nach der Meinung; das erste nach der Wahrheit.

Sehr merkwürdig ist dieser Gegensatz des

ns) und Wissens, da er sich in Kant, jedoch auf eine entge-
ngesetzte Weise, wiederfindet.

Parmenides behauptet, in der Sinnenwelt gebe es nur
lauben und Meinen; Wissen könne man nur das Eine
solut Reale, Wahre. Daß Kant gerade das Gegentheil auf-
llt, bedarf keiner Erklärung.

Man könnte darin, daß Parmenides die Vernunft so
hr erhob, da er behauptete, daß man durch sie das Wahre
d Reale erkenne, die Sinne aber, da aus ihnen aller
ahn und Schein entspringe, so weit herabsetzte — eine An-
herung zur Intellectual-Philosophie annehmen; allein es finden
h keine bestimmte Spuren davon in seinem System.

Zeno, der Schüler des Parmenides, suchte das System
ines Meisters gegen die vielen Widersprüche, die es von al-
n Seiten gefunden hatte, zu vertheidigen; er suchte das Ir-
ze, Falsche, Widersprechende in den Vorstellungen seiner
egner über den leeren Raum, die Bewegung, Veränderung,
annichfaltigkeit mit allem möglichen Scharfsinne aufzudecken,
re Einwürfe zu widerlegen, ihre Begriffe zu verkehren, zu ver-
irren, seine Gegner durch Widersprüche in die Enge zu treiben,
n so sein Princip der Einheit und Beharrlichkeit durchzuführen.

Viele wollen behaupten, Zeno habe am Ende die Einheit
bst bestritten; — wahrscheinlich war er mehr Skeptiker als
antheist. — Indessen lassen sich immerhin die nämlichen Was-
n, mit welchen Zeno gegen die Mannichfaltigkeit stritt, auch
gen die Einheit kehren. Wie aber der Skepticismus aus dem
antheismus natürlich folge, ist schon gezeigt worden.

Empedokles gehört mehr unter die Dichter, als unter
e eigentlichen Philosophen; sollte er jedoch zu diesen gezählt
erden, so waren es die Materialisten. — In seinen Sätzen ist
cht viel Eigenthümliches sichtbar. — Er verbindet alle Ele-
ente untereinander, und läßt aus ihnen durch Freundschaft
d Feindschaft (Anziehungs- und Zurückstoßungskraft) das
anze entstehen.

Empedokles war mehr Gelehrter, Sammler und Kenner
ilosophischer Hypothesen, als nach selbsterfundenen Principien

philoſophirender Denker. Was zu ſeinem poetiſchen Zwecke am dienlichſten ſchien, wählte er ſich aus andern Syſtemen, und ſuchte dieſes zuſammenzuſetzen. — Als Dichter behauptet er eine hohe Stelle, diente wahrſcheinlich dem Lucretius zum Vorbilde.

Anaxagoras trug unter den griechiſchen Philoſophen zuerſt die Lehre von einer höchſten Intelligenz, einem Verſtande, als einer die Welt nach Zwecken bildenden Kraft vor; — nahm aber neben dieſer eine Materie an, die er ſich atomiſtiſch dachte; — er iſt alſo Dualiſt.

In allen dieſen philoſophiſchen Syſtemen herrſcht eine bewundernswürdige Fruchtbarkeit der Erfindung, eine ungemeſſene Kraft und Selbſtſtändigkeit der ſich ſelbſt überlaſſenen Vernunft und eine ungewöhnliche Kühnheit der Ideen und Principien in ihrer Grundlage, aber eine beinahe eben ſo große Mangelhaftigkeit in der Ausführung und Vollendung.

Die Quelle dieſer Unvollkommenheit lag theils in der großen Einſeitigkeit des Standpunktes, da jeder dieſer philoſophiſchen Erfinder ſo conſequent und ſtrenge auf ſeinem Syſteme beharrte, ſo einſeitig Pantheiſt und Materialiſt war, daß er aus der einmal gefaßten Anſicht nie heraus ging; — anderntheils war aus Mangel an Hülfsmitteln und an Vorarbeiten über das Einzelne, an phyſikaliſchen und chemiſchen Kenntniſſen eine richtige Kosmogonie, Conſtruction der Natur und des Univerſums nicht möglich.

Anmerk. Die älteſten griechiſchen Philoſophen, die ioniſchen Phyſiker, ſtrebten nach wiſſenſchaftlicher Kosmogonie, ſie ſuchten die Natur im Ganzen zu erkennen, zu erklären. Fehlte es ihnen auch an genauerer Kenntniß der einzelnen Naturerſcheinungen, welche die neuern Phyſiker ſich durch Beobachtung, Erfahrung erworben haben; ſo hatten ſie doch eine viel beſſere, höhere Anſicht der Natur im Ganzen, da die Neuern von dem Ganzen der Natur nur unzuſammenhängende, verworrene Begriffe aufſtellen, und ihre Vorzüge blos in der genauern Kenntniß der einzelnen Phänomene beſtehen, welches bei dem

vollkommneren Zustande aller Erfahrungswissenschaften, und der ganz empirischen Richtung des modernen philosophischen Geistes auf Erfahrung, Beobachtung und Benutzung zu praktischen Zwecken — wohl leicht zu erklären ist. Die Neuern haben den altionischen Physikern meistens den Vorwurf gemacht, daß sie den Weg der Erfahrung verließen, und auf die höchsten Principien ausgingen, um aus ihnen die Natur der Dinge zu erklären; — aber in eben diesem Bestreben nach wissenschaftlicher Construction des Universums besteht ihr größter Vorzug, und hier nähern sich ihnen die neuern deutschen Physiker, die sich Naturphilosophen nennen. Das Wesen dieser neuern Naturphilosophie besteht nämlich in dem Versuch, von der Beobachtung, der Kenntniß des Einzelnen zurückzukehren zur Anschauung des Ganzen.

Die Alten suchten die Mannichfaltigkeit der Dinge und rscheinungen herzuleiten aus wenigen einfachen Urbestandthei- n und Elementen; entweder dynamisch, aus innern Kräf- n und Verhältnissen, oder, wie später Leukipp, atomistisch, aus ig vorhandenen untheilbaren, gleichartigen Körperchen, die rch äußern Anstoß verschiedenartig zusammengesetzt werden. ieser kühne Versuch nun, das Universum aus Urelementen d Kräften zu construiren, so sehr er auch dem Wesen der hilosophie entspricht, so sehr er uns auch die Kraft, Origilität und Größe des griechischen Geistes beweiset, konnte ch eben aus Mangel an einzelnen Hülfsmitteln und Kenntssen nicht vollkommen gelingen.

Diese Unvollkommenheit der Ausführung konnte allein schon n Skepticismus herbeiführen, dem übrigens schon Zeno durch : äußerst dialektisch-spitzfindige Art, wie er alle Erscheinung, fahrung und die Grundbegriffe, worauf diese beruht, bestritt, e Waffen bereitet hatte.

Wie bei den Griechen aus der Neigung zur Rhetorik und alektik der Skepticismus sich mehr entwickeln mußte, ist schon her gezeigt worden. So wie der Skepticismus hier als

Kunst gebildet wurde, hing er sehr genau mit der Sophistik zusammen, der Kunst zu überreden, wozu man will, jeden willkürlich aufgestellten Satz durch die künstlichst verwebten Spitzfindigkeiten und Trugschlüsse durchführen, jede entgegenstehende Meinung durch verfängliche Scheingründe und absichtliche Verwirrung der Begriffe umstoßen, alles behaupten, alles widerlegen zu können.

Der erste unter den Sophisten ist Gorgias. Er behauptete, überall sei nichts, wäre etwas, so könne man es nicht erkennen, erkenne man es, so könne man es nicht mittheilen. Dieser Skepticismus war gewiß jedem andern an Kühnheit gleich, wo nicht überlegen.

Von jenem eleatischen Pantheismus und heraklitischen Idealismus ist der Uebergang zum Skepticismus nicht schwer.

Ist alles nur Eins, alle Mannichfaltigkeit, Bewegung und Veränderung nur Schein, so ist die Leugnung alles Wirklichen nicht mehr weit, — selbst jene unendliche Einheit ist, eben weil man ihr alle Prädicate und Qualitäten absprechen muß, ein leerer Begriff, etwas sehr Richtiges, wenn man sie nicht poetisch, sondern mit der Vernunft auffaßt.

Gibt es, wie Heraklit behauptet, nichts Beharrliches in den Dingen der Natur, ist hier alles nur ewiger Wechsel und Veränderung; — so kann auch in der Erkenntniß der Dinge nichts Festes, Gewisses seyn, muß auch im menschlichen Geiste nur Schwanken, nur Meinen und Wähnen, nie Wissen statt haben.

Ein zweiter Sophist ist Protagoras; er nähert sich unter den Skeptikern am meisten dem Empirismus. Er lehrte, alle Erkenntniß entspringe aus Empfindung, sei subjectiv und relativ, es gebe nichts allgemein Wahres; wahr sey das, was jedem so scheine, der Mensch sey der Maasstab der Dinge; was ihm scheint zu seyn, ist auch wirklich — ist Wahrheit; was ihm nicht zu seyn scheint, ist auch wirklich nicht, ist Unwahrheit.

Wir haben gesagt, zu den ältern griechischen Philosophen vor Sokrates gehöre noch Demokrit; er ist indessen in der Geschichte der Philosophie in speculativer Hinsicht für uns

ßt merkwürdig; er nahm das Atomenſyſtem des Leukipp ganz
, entwickte es nur weiter.

Dieſe Philoſophen nun machen die Geſchichte der älteſten
echiſchen Philoſophie aus; in ihren Grundideen finden wir
Keime aller ſpätern Syſteme mit großer Kühnheit
ſgeſprochen; eben dies macht ſie ſo merkwürdig und für die
neſis jedes Syſtems ſo lehrreich.

Zuerſt ſahen wir, daß Pantheismus die älteſte Philoſophie
r, die Mutter der Philoſophie, und wenn wirklich die rei-
: Vernunft die Quelle dieſer Anſicht iſt, darf uns dies
ht befremden, da es alsdann wirklich der natürliche Urſprung
r Philoſophie iſt, indem die ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft
em eigentlichen Weſen, dem Streben nach Einheit, gemäß
f den Pantheismus zuerſt verfällt.

Der Materialismus entſprang aus dem Gegenſatz ge-
n den Pantheismus, er war ein Verſuch, die Bewegung,
e Mannichfaltigkeit in der Sinnenwelt mit der Erfahrung
ereinſtimmig zu erklären.

Der heraklitiſche Idealismus war ebenfalls dem Pan-
eismus entgegengeſetzt; er nahm im Gegenſatz des ewigen,
veränderlichen, beharrlichen Seyns ein ewiges Wer-
en, Bewegen und Verändern, einen ſteten Wechſel aller
inge an.

Die Intellectual-Philoſophie entwickelte ſich aus dem Pan-
eismus, nicht als abſoluter, ſondern als halb annehmender,
lb verwerfender Widerſpruch.

Plato ſuchte die Anſichten des Heraklit und Parmenides
vereinigen; doch findet er die letztern viel würdiger, als die
rſtern; die Ideen ſind ihm das Beharrliche, Unveränderliche.

Das Syſtem des Anaxagoras konnte aus Zuſammenſetzung
ntſtanden ſeyn.

Die beſondere Art des Empirismus des Protagoras ent-
and aus dem Skepticismus.

Der Skepticismus geht erſt aus andern Philoſophieen her-
or, deren Mängel und Schwächen er beſtreitet.

Die höchſte Stelle unter allen dieſen Syſtemen ſcheint das

pytha[illegible] einzunehmen; auch diese Philosophie ließe sich als eine natürliche Folge des Pantheismus erklären, sobald man dessen [illegible]angelhaftigkeit einsieht; ob aber das pythagoräische System wirklich so entstanden sey, läßt sich nicht entscheiden, da die Folge nicht durchaus nothwendig ist. Es muß da schon eine höhere Ansicht genommen werden, die Idee eines Systems, die dazu erforderliche wissenschaftliche Construction, und die Unfähigkeit [illegible]antheismus zu dieser. Hat Pythagoras diese [illegible]st geschöpft, so erhöht dieses den Vorzug n[illegible]r ohnehin durch die wissenschaftliche Construction [illegible]tern behauptet.

Die älteste [illegible]riechen, durch keine ältere Lehre beschränkt, oder [illegible]d eine Art vorher bestimmt, unabhängig von allem Einfluß der damals herrschenden Religion, trägt den Charakter der höchsten, unbedingten Originalität, der freiesten, selbstständigsten Entstehung und Entwicklung; auf sich selbst beschränkt durch den damaligen Zustand der Schriftstellerei, der die Mittheilung so sehr erschwerte, war diesen ältesten Selbstdenkern die eigne Geisteskraft und Fülle die Quelle, woraus sie die Grundideen ihrer Philosophien schöpften, in denen doch schon die Keime aller folgenden Systeme lagen.

Wenn nun auch durch diese Beschränkung auf sich selbst, diesen durchgängigen Mangel an bedeutenden gelehrten Kenntnissen und Hülfsmitteln eine allzu große Einseitigkeit und Strenge der Ansichten und mit ihr Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit der Ausführung natürlich herbeigeführt wurde; so ist doch die ursprüngliche reine Schöpferkraft des sich selbst überlassenen philosophischen Sinnes, der Reichthum und die Fülle der höchsten Ideen, die er erzeugte, die Kühnheit, womit er sie aussprach, so überwiegend, und so merkwürdig für die Geschichte des menschlichen Verstandes selbst, daß er uns für alles andre entschädigt. Es sind diese Philosophie[illegible] was man in der Poesie naiv nennt; ganz die Frucht starken Natur; sie sind unbefangener, ursprünglicher, aus der Quelle geschöpft wie die neuern.

Es ist dies gleichsam noch ein Stand der Unschuld, in die wir uns nicht mehr zurück versetzen können, und wollte man dies versuchen, so könnte das nicht durch Enthaltung von der uns so nöthigen Gelehrsamkeit, sondern durch vermehrte innere Kraft und Productivität geschehen. Bei uns wird die Eigenthümlichkeit durch die Menge des fremden Stoffes beinahe überschwemmt und erdrückt; und wenn sie sich auch durcharbeitet durch alle von Jugend auf überkommene Meinungen und Ideen, so ist die Ansicht, zu der sie sich erhebt, weit complicirter, künstlicher, nicht so naiv, unbefangen und einfach, wie jene der ältesten griechischen Selbstdenker.

Sokrates.

Der immer mehr überhand nehmenden Sophistik, welche so viel Verwirrung über das ganze Gebiet des menschlichen Wissens verbreitete, die in den höchsten Problemen der Speculation, wie in politischen Meinungen oder gerichtlichen Debatten, über welche man in öffentlichen Versammlungen für und wider spricht, ihre Kunst und Geschicklichkeit zu zeigen, der Menge ihre absichtlich erfundenen Trugschlüsse als Wahrheit aufzudringen und sie durch Ueberredung willkürlich nach Absichten zu lenken suchte, — dieser heillosen Secte, welche die Philosophie zu einer eitlen, leeren Weisheitskrämerei, zu einer feilen, eigennützigen Zwecken dienenden, auf Sitten und Staatsverfassung höchst verderblich wirkenden Kunst herabgewürdigt hatte, setzte sich Sokrates mit Kraft und Erfolg entgegen.

Mit Nachdruck und Ernst bestritt er die überall ihre Weisheit zur Schau stellenden und feilbietenden Sophisten, zeigte die Leerheit und Nichtigkeit ihrer trügerischen Künsteleien, mit

allen Waffen der ſtrengern Prüfung und der Ironie verfol
ſie und brachte es endlich dahin, ſie wirklich auszurotten. —
vorzüglich ſtrebte er dahin, dem ſchädlichen Einfluſſe, de
Sophiſten als Lehrer der Jugend auf die Sittlichkeit üb
gehabt hatten, durch eine veredelte moraliſche Erziehung
gen zu wirken, und an die Stelle jener durchaus ni
falſchen Weisheitskrämerei den Geiſt ächter philoſophiſch
forſchung, vollendete innere Ausbildung und praktiſche
weisheit zu ſetzen.

Als Lehrer behauptet er unter allen Philoſophen d
chen die eminenteſte Stelle; keiner hat ſo viele Schüle
der, keiner ſo mächtig und ſo verſchiedenartig auf den C
und die Denkungsart ſeiner Zuhörer gewirkt, wie
wirklich iſt ſein Vorzug hierin ſo groß, daß man ihn
mit Chriſtus verglichen hat.

Sokrates war kein Sectenſtifter, kein Lehrer in
mals gewöhnlichen Sinne des Wortes; er wollte sein
zeugungen andern nicht als unbezweifelte Orakelſpr
bringen, kein Syſtem als abſolut vollendete Erkenntniß
len: ſondern nur auf den Weg leiten, auf dem m
ernſtliches Forſchen und Streben endlich zur Erkenntniß
ſten Wahrheit gelange, er ſuchte nur den Geiſt ſeiner
von innen heraus auf das freieſte zu entwickeln, d
welche im Innern ſchlummerten, hervorzurufen und zu
Bewußtſeyn zu bringen, das wahre geiſtige Leben kr
Selbſtdenken, Forſchen und Prüfen aufzuregen.

Hiebei richtete er ſich nun ganz nach den Fähigkei
Charakter und den Geiſteskräften jedes Einzelnen,
ſeine Individualität vollkommen einzugehen, und ſich
genthümlichkeit ſo enge, wie möglich, anzuſchmiegen
die beſondern Anlagen nach ihrem ganzen Umfange a
ohne der Originalität zu ſchaden, und die urſprüngli
kraft durch Autorität zu beſchränken und zu lähmen.
ſchaftlich mit ſeinen Schülern betrat er den Weg der
chung; aber nur um ſie auf die Spur des Rechten
die weitern Fortſchritte überließ er der nun einmal

Thätigkeit, ohne dieser selbst Ziel und Gränzen setzen zu wollen; er setzte sich seinen Schülern gleich, schien mit ihnen das Gleiche Bedürfniß der Belehrung zu haben, ließ sich ganz zu ihrer Ansicht herab, und suchte sie von dieser aus zur Erkenntniß des Höchsten, Wahren zu erheben. — Diese freie Ausbildung des Selbstdenkens ist der Grund, warum aus seiner Schule so ganz verschiedenartige, so mannichfaltig und vortrefflich ausgebildete Systeme hervorgegangen sind.

Sokrates hat nichts geschrieben, daher ist seine eigentliche Lehre, sein System nicht zu bestimmen; man könnte ihm also in dieser Hinsicht eine Stelle in der Geschichte der Philosophie absprechen. Doch der Umstand, daß er so nachdrücklich und heilsam auf die Entwicklung des philosophischen Geistes gewirkt, den Trieb zu ernstem, gründlichem Erforschen der Wahrheit so mächtig aufgeregt, beweist, daß er Philosoph in der edelsten Bedeutung des Wortes war.

Doch nun erhebt sich die Frage: was war denn die eigentliche Grundidee seines Systems, zu welcher Ansicht gehörte sie, wie ist seine Philosophie aus seiner Schule herauszufinden?

Um einer befriedigenden Antwort dieser Fragen näher zu kommen, darf man sich weder an die geniereichen noch, wie bisher öfters geschah, an die beschränktesten seiner Schüler wenden, sondern nach allen muß man sein System zu beurtheilen suchen. — Plato kann man nicht allein glauben, weil dieser ungleich gelehrter wie Sokrates war, und sich ein eignes, ganz verschiedenes System ausbildete; — aber eben so wenig kann man sich, wie bisher geschah, an Xenophon halten, weil dieser doch ein beschränkterer Geist, und also unfähig war, die Lehren seines Meisters mit Treue und Wahrheit wiederzugeben.

Nach Xenophon, auf den sich alle berufen, die Sokrates zu den Empirikern rechnen, hätte dieser alle höhern Speculationen als nichtig, zwecklos und betrüglich verworfen; man solle nur nach der Ergründung dessen streben, was zum Leben und zur Tugend nothwendig sey; höchst irreligiös wäre es, über die Götter und ihre Natur Untersuchungen anzustellen, und von dem Höchsten, Unbegreiflichen den Schleier des Geheim-

nisses heben zu wollen; — wie denn überhaupt bei den Griechen die Vorstellung herrschte, die Götter erzürnten sich, wenn man ihr Wesen zu erforschen strebe.

Wäre diese Ansicht der sokratischen Philosophie die richtige, so müßte man ihn freilich den Empirikern gleich stellen, insofern er alles menschliche Denken einschränkte auf die Sphäre des praktischen, auf die Kenntniß des innern Menschen, und zwar nur insofern diese zu praktisch-moralischen Zwecken nöthig sey.

Philosophisch genommen ist dieses eine Täuschung; Sokrates gehört nicht in die niedere Kategorie der Empiriker.

Alle Schüler des Sokrates stimmen darin überein, daß seine Philosophie vorzüglich auf Moral gerichtet war, alles andre ihn blos dieser wegen interessirte. Er ging aus von dem alten Spruche: Erkenne dich selbst, und machte die innere harmonische Ausbildung und Veredlung des Menschen zur ersten, nothwendigsten Bedingung alles Philosophirens.

Beschränkt einzig auf diesen Zweck würde die Philosophie blos praktisch individuelles, aber insofern vollendetes moralisches Wissen, sie würde Weisheit und Wissenschaft seyn. — Diese praktische Lebensweisheit liegt außer der Philosophie im Gebiete der Moral. Die Philosophie, wie sie gesucht wird, soll denn doch Wissenschaft, vollendete positive Erkenntniß des Höchsten seyn, wissenschaftlich aufgestellt und erklärt.

Daß jemand blos praktisch sich für das Leben auszubilden suche, und daher ganz von aller Speculation entferne, kann, besonders wenn er seine eigne Beschränktheit und Unfähigkeit zu höhern Speculationen fühlt, sehr lobenswürdig seyn; wenn dieser aber im Ganzen alle Speculation und Philosophie als leer und nichtig verwirft, so bedeutet das in wissenschaftlicher Hinsicht gar nichts.

Die praktische Lebensweisheit des Sokrates bewährte sich, insofern er fähig war, auch andre dazu auszubilden, als objectiv, er war wirklich fähig, auch andre auf dem Wege der höhern Selbsterkenntniß zur Tugend und Weisheit zu führen.

und ſo einen moraliſchen Bund zu ſtiften. Man kann ihn daher mit Recht als das Ideal der Lebensweisheit anſehen.

Doch möchte man ihm wohl ſehr Unrecht thun, wenn man ihn nach Xenophon zu den Empirikern zählen wollte. Seine religiöſen ſowohl als moraliſchen Ideen und Lehren ſtimmen gar nicht mit dem Empirismus überein. Er war nicht nur der ſtrengſte Tugendlehrer, ſondern auch ein eben ſo aufrichtiger Verehrer der Götter; ſeine Lehren von einer verkündigen, gütigen, die Welt beherrſchenden Gottheit — von dem abſolut unbedingten, an und für ſich ſchlechthin Guten und Schönen ſind durchaus unverträglich mit dem damals herrſchenden Empirismus.— In neuern Zeiten hat man verſucht, dieſe Lehren mit dem Empirismus zu verbinden; in unſern Zeiten, wo alle Ideen und Meinungen ſchon ſo ſehr complicirt und gemiſcht ſind, wäre dies wohl eher möglich, als in jenen Zeiten, wo alle Anſichten ſo einſeitig und ſtrenge waren; — doch iſt es den Neuern nie gelungen.

Um Xenophons Anſichten der ſokratiſchen Philoſophie befriedigend zu erklären, darf man nur überhaupt auf die Art und Weiſe ſehen, wie Sokrates bei der Ausbildung ſeiner Schüler zu Werke ging, da er ſich nach den Bedürfniſſen und Geiſteskräften jedes Einzelnen richtete, um wirklich das aus ihm zu machen, was er der urſprünglichen Anlage nach werden könne. Er ließ ſich alſo vielleicht mit dem geiſtreichern, ſcharfſinnigern Plato in das Gebiet der höhern Speculation ein, — und gab der Beſchränktheit des Xenophon nach, vielleicht weil er ſah, daß dieſer nur zum praktiſchen Leben taugte.

Sokrates iſt durchaus nicht von dem Gebiete der Speculation auszuſchließen; ſeine Beſchränkung war willkürlich, keine abſolute Reſignation auf alle Philoſophie; — er bildete ſo viele ſpeculative Schüler, — kannte die Syſteme andrer Philoſophen, und mußte ſich doch endlich, um die Sophiſten zu widerlegen, ſelbſt in dialektiſche Spitzfindigkeiten und Grübeleien einlaſſen, des Hauptgrundes, daß ſeine Lehre von dem abſolut Guten und Schönen mit dem Empirismus gar nicht übereinſtimmt, nicht einmal zu erwähnen.

Sokrates schloß sich zunächst an die Philosophie des Anaxagoras an; auch er nahm einen göttlichen Verstand an, der die Welt gebildet habe und beherrsche, doch beschränkte er seine Untersuchungen mehr auf die Betrachtung der Zweckmäßigkeit der Welt und das Verhältniß dieses Begriffs zum Moralischen. — So wie in der Natur eine höhere Ordnung und Zweckmäßigkeit der Dinge sichtbar sey, und einen verständigen Urheber verrathe, so setzen auch im Menschen alle sittlichen Anlagen und die Gesetze, durch deren Erreichung er allein seiner hohen Bestimmung entsprechen könne, einen moralischen Gesetzgeber voraus.

Seine Lehre von dem göttlichen Verstande, der im Menschen wie in der Welt die höchste Kraft sey, setzte er in genaue Verbindung mit der Lehre vom absolut Guten und Schönen. Beide Principien, das absolut Gute und Schöne, und den nach Zwecken die Welt bildenden und beherrschenden (göttlichen) Verstand hielt er ohne Zweifel für identisch. Noch haben Viele Sokrates den Skeptikern beizählen wollen, weil er mehrmals gestanden habe, er wisse nichts; allein durch dieses Geständniß wollte er nur die alles wissenden Sophisten zwingen, ihn über ihre Orakelsprüche zu belehren, um so Gelegenheit zu finden, sie in ihren eignen Trugschlüssen zu verwirren, mit ihren eigenen Aussagen zu bestreiten, und so ihre Schwächen und Blößen aufzudecken.

Die Skepsis des Sokrates ist von der höchsten, durchaus nicht verwerflichen Art; sie unterscheidet sich von aller früheren der Griechen, und verdienet im vorzüglichsten Grade philosophische Skepsis genannt zu werden. Ist die Philosophie nur ein Suchen der vollendeten Wissenschaft des Unendlichen, die diese Wissenschaft selbst, so wird auch dem Menschen ein ewiges Streben nach ihr eher zukommen, als die dreiste Behauptung, sie schon gefunden zu haben; auch zeigt sich Sokrates weise Bescheidenheit neben der voreiligen Kühnheit anderer Philosophen, besonders aber der Sophisten, im glänzendsten Lichte.

Bei dieser höhern Skepsis des Sokrates, die nicht wie die

eine in der Ableugnung aller Wahrheit und Gewißheit, ern in ihrem ernſten Suchen beſteht, muß etwas als ge- , ein feſter Punkt angenommen werden, von dem man aus- , um zu der höchſten Erkenntniß zu gelangen, ohne indeſ- dies eine Princip, von dem man ausgeht, zu einem Syſte- zu entwickeln; ſtatt deſſen wird eine fortſchreitende Aus- ung und Vervollkommnung des Geiſtes an die Stelle des tems geſetzt. Die durchaus dialektiſche Form und Methode er ſokratiſchen Skepſis iſt für dieſen Zweck die befriedigend- und fruchtbarſte; ſie vernichtete nicht nur die der Philoſo- : ſo unwürdige Sophiſtik, ſondern rief auch das Selbſt- ken in der Philoſophie ſo kräftig und lebendig hervor, dies wohl nicht bei einem demonſtrativ aufgeſtellten Syſtem Fall geweſen ſeyn würde.

Sokrates, inſofern er ſich an die Philoſophie des Anara- as anſchließt, durch Verbindung ſeiner Lehre von dem ab- t Guten und Schönen mit jener von dem göttlichen Verſtan- welche Plato nachher ſo eigenthümlich entwickelte, und auf höchſte Spitze der Speculation erhob, kann zwiſchen beiden Intellectual-Philoſoph eine Stelle einnehmen; — da aber er die erſte Erfindung, noch die weitere, vollkommene sführung und Begründung dieſes Princips ihm zu- mt, ſo kann in einer Geſchichte der Philoſophie, wie die rige, keine beſtimmte Stufe der Entwicklung und Ausbildung es Syſtems gegeben werden, ſondern ſie erſcheint nur als bergangspunkt zwiſchen Anaxagoras und Plato.

Allein in der ſkeptiſchen Form und Methode ſeiner Philo- hie liegt etwas, was ihn für dieſe Gattung der Philoſophie würdig macht, und gleichſam als Ideal der ganzen Gat- g ächt philoſophiſcher Skepſis aufſtellt. —

Aus der ſokratiſchen Schule gingen mehrere kleinere Sec- hervor, die wir hier zuerſt unterſuchen wollen.

Die Cyrenaiker entfernten ſich von der Grundlehre abſolut Schönen und Guten; ſie beſchränkten ſich zwar auch das Praktiſche, doch nahmen ſie hier eine ganz andre htung, und ſind daher für unſere Geſchichte merkwürdig.

In ihrer Moral, der einzigen, die mit dem Empirismus, streng genommen, verträglich ist, stellten sie den Grundsatz auf: das Vergnügen sey das höchste Gut.

Die Cyrenaiker stimmen mit dem Epikur darin überein, daß sie das Vergnügen als das höchste Gut des Menschen ansehen; allein in dem Begriffe des Vergnügens entfernen sie sich von einander. Epikur nahm das Vergnügen blos negativ, als einen Zustand der Ruhe, der Schmerzlosigkeit, wo das Gemüth durch nichts afficirt und gestört wird. Diese Lehre, so wenig sich auch eine strenge, richtige Moral darauf gründen läßt, steht denn doch mit dieser nicht in absolutem Widerspruche, da sich dies negative Vergnügen sehr gut mit einer großen Herrschaft über die Sinnlichkeit, mit der höchsten Selbstständigkeit, Freiheit und Unabhängigkeit des Gemüths von allen sinnlichen Eindrücken, allen störenden Einwirkungen der Neigungen und Leidenschaften verträgt.

Die Lehre der Cyrenaiker war weit schlimmer und verderblicher; sie machten das Positive, das Vergnügen in Bewegung zum höchsten Zweck des Menschen; nicht wie Epikur die behagliche Stimmung des Gemüths, welche das negative Resultat der einzelnen Gemüthsbewegungen ist; sondern die einzelne, angenehme Empfindung, den augenblicklichen Zustand des Genusses, den ganz gemeinen Sinnenkitzel.

Der Zustand des Gemüths, wo es weder angenehm noch unangenehm afficirt werde, sey nicht von dem Zustande des Schlafes verschieden, es finde dort weder reelle Lust noch Unlust statt. Das, was die Seele am lebhaftesten afficire und reize, sie in die angenehmste, stärkste Begegung setze, sei als reelle Lust anzusehen.

Daher gaben sie auch den körperlichen Vergnügen, weil darin mehr Bewegung, ein größerer Grad von Reiz und Lebendigkeit sey, den Vorzug vor den geistigen, als wenn nur eine mäßige Bewegung, ein sehr schwacher Reiz, nur ein negativer Genuß statt haben könne.

Noch eine Secte, die aus der sokratischen Schule entsprang, die Cyniker, verfielen im Gegensatz der Cyrenaiker in die übertriebenste Strenge; sie nahmen die Lehre vom abso-

:en und Schönen ſo buchſtäblich, daß ſie alles andre außer em, verwarfen. Nur die Tugend allein müſſe das höchſte einzige Ziel alles menſchlichen Strebens ſeyn, alles re außer ihr habe keinen Werth, ſey unnütz, nichtig und werflich, nur tugendhaft ſolle der Menſch ſeyn und nichts ter, und auf keinen andern als dieſen Zweck auch nur die ingſte Thätigkeit verwenden; jede Art von Wiſſenſchaft und ıſt ſey, weil ſie nichts dazu beitrage, den Menſchen tugend- ſt zu machen, und ihn oft nur von dem höchſten, einzigen le zurückhalte, für ihn eine zweckloſe, leere, ja verderbliche ſchäftigung.

Es ſey Bedingung des Philoſophen, ſich von allen irdiſchen dürfniſſen, von allen Verhältniſſen des Lebens, von allen fremden einungen und Vorurtheilen frei zu machen, in der höchſten abhängigkeit und Selbſtſtändigkeit nur der Tugend zu leben.

Aus dieſem Grundſatze folgte ihre übertriebene ſtrenge Le- sart; unter den Philoſophen, welche ſich durch dieſe aus- hueten, gab es mehrere, welche durch ihre gerechte Den- gsart, ihren Haß gegen Sklaverei, ihre Verachtung aller nehmlichkeiten und Freuden des Lebens, ihren Eifer für eine nge Sitttenverbeſſerung ſowohl, als auch für manche Son- barkeiten wohl der Aufmerkſamkeit werth ſind. Der große ufen der Cyniker aber verfiel auf eine ſo höchſt platte, reine, ſchmutzige, alle höhere Schicklichkeit beleidigende, Ab- en und Ekel erregende Lebensweiſe, daß der Bund ſehr bald Verachtung aller beſſer Denkenden auf ſich zog.

Von ihren ſpeculativen Meinungen iſt wenig bekannt, ſie warfen alle Speculation, außer der Dialektik und Logik; er dieſe haben ſich von einigen unter ihnen ſehr ſonderbare ıtze erhalten, z. B. die Behauptung des Antiſthenes, ; es nur identiſche Sätze gebe.

Wenn man dieſe Behauptung mit der Lehre von dem nen ſchlechthin Guten zuſammennimmt, ſo wird ſich e ſtarke Hinneigung zum Pantheismus finden, aber freilich einem ganz praktiſchen Pantheismus; — ſo wie auch von Lebensart der Cyniker, ihrer ſtrengen Enthaltſamkeit und

absoluten Bedürfnißlosigkeit zu jener der eri
schen Büßer nur ein kleiner Schritt zu thun ist. —

Nach der Hinrichtung des Sokrates zogen einige
Schüler nach Megara; hier entstand nun die Secte der
gariker, auch die Schule von Elis und Erethria ge

Die Megariker, von den Alten auch wegen ihrer Ve
zu sophistischen Grübeleien und Spitzfindigkeit und ihrer
Streitsucht Eristiker, Zankkünstler genannt, sind vor
ihrer Paradoxieen in der Logik wegen merkwürdig, die
den Griechen äußerst auffallend waren, und sehr von ih
wundert wurden.

In der Moral waren sie strenge Sokratiker und n
sich sehr der Denkungsart der Cyniker; auch sie nahm
daß nur das Eine schlechthin unbedingt
Realität und wahren Werth habe. Ihre Para
in der Logik verdienen wirklich eine Stelle in der G
der Philosophie. Einige von ihnen leugneten, wie Ant
die zusammengesetzten Sätze und ließen nur die identi
stehen; andre gingen noch weiter, verwarfen alle h
schen, negativen Sätze, und ließen nichts übrig als b
positive, kategorische Sätze, sie leugneten mit einem
die Logik; der Grund, der sie dazu bestimmte, w
lich, wenn man ihre logischen Paradoxieen zusammen
ihrer Lehre von dem absolut Guten, — diese, streng
gen, gränzt sehr nahe an den Pantheismus. Ist nur
bedingte Gute, Vollkomme allein das Reale, Wirkl
ist der Pantheismus schon nicht fern.

Denn worin besteht mit einem andern Ausdruck
theismus? Nicht darin, daß man das Unbedingte, Abs
das Erste, sondern als das einzig Wirkliche
das Bedingte aber gänzlich leugnet. Mit Leugnen des
ten muß nun auch das Bedingen, mit dem Bedingen
binden, Beziehen, damit aber die ganze Syllogistik au
werden.

Die Megariker waren also zu den Pantheisten
mit dem Unterschiede von dem ältern Pantheismus, da

Unbedingte moraliſch charakteriſirten. Doch ſetzt man ſie beſſer in die Klaſſe der Skeptiker; die Alten ſelbſt erwähnen ihrer als großer Erfinder in der Skepſis und Sophiſtik, als ächter Streitkünſtler, dahingegen für den Pantheismus aus ihrer Anſicht nichts neues folgt.

Es läßt ſich leicht denken, was der griechiſche Scharfſinn aus jenen logiſchen Paradoxieen, angewandt auf wiſſenſchaftlichen Streit, für eine Menge dialektiſcher und ſophiſtiſcher Spitzfindigkeiten hervorbringen mußte. Ihrer ſtrengen Anſicht zufolge hätten ſie der Logik ganz entſagen müſſen, doch thaten ſie das nicht, ſondern ließen ſich vielmehr recht eigentlich in ſie ein, um ſie durch ſich ſelbſt zu beſtreiten, ſie in ihren eignen Spitzfindigkeiten zu fangen, erſannen aus ſpeculativer Verkehrtheit und Streitſucht allerhand ſelbſt in der Form falſche und täuſchende Trugſchlüſſe, wodurch ſie den Namen Zankkünſtler recht eigentlich verdienten.

Hier wäre eine epiſodiſche Bemerkung über das verſchiedene Verhältniß der Logik zu der Philoſophie der Alten nicht am unrechten Orte.

Viele der ältern griechiſchen Philoſophen haben der Natur ihrer Philoſophie gemäß nicht viel über die Logik vortragen können. Die Materialiſten behaupteten, man müſſe ſich nur an das Reelle, Wirkliche halten, an ſubjective oder praktiſche Beobachtungsregeln. Die Logik ſey eine leere, unnütze Spitzfindigkeit, an deren Stelle ſie nun ihre eignen Principien über Erfahrung und Erkenntniß ſetzten.

Bei den Skeptikern iſt die Logik keine Wiſſenſchaft, weil ſie dieſe überhaupt nicht ſtatuiren; aber ſie haben durch ihren dialektiſchen Scharfſinn zu den meiſten Formeln und Begriffen der Logik die Veranlaſſung gegeben, ja ſelbſt zu ihrem ſkeptiſchen Zwecke eine Menge künſtlicher Spitzfindigkeiten und Sophismen erfunden; die ganze Dialektik der Griechen hat dieſen Charakter einer mehr als ſcharfſinnigen, ſubtilen Streit- und Disputirſucht beibehalten; ſelbſt in der dialektiſch-dialogiſchen Form des Plato finden ſich Spuren davon; es iſt natürlich, daß man, um ſpeculative Spitzfindigkeiten und Sophiſtereien

zu bestreiten, sich selbst in diese einlassen, und die künstlichsten Formeln und Wendungen zu Hülfe rufen muß.

Die ganze Logik des Aristoteles ist durch die Entgegensetzung und Beziehung auf die Skeptiker und die Scheinlogik der Sophisten entstanden; sie ist ganz für die Griechen, wo die Disputirkunst so künstlich ausgebildet, so allgemein herrschend war. — Die Logik des Aristoteles ist in dieser Hinsicht, ihrer Beziehung und Entstehung nach historisch betrachtet, als subjectiv sogleich auffallend, auch folgen alle diese Künsteleien und Spitzfindigkeiten, diese so vielfach complicirten und verwickelten Begriffe gar nicht aus dem Wesen der Logik.

Dem Aristoteles ist die Logik eine abgesonderte Wissenschaft. Bei'm Plato hingegen ist sie kein getrennter Theil der Philosophie, sondern innigst mit dieser verschmolzen; Plato charakterisirt seine Philosophie weit edler und höher, wie alle seine Vorgänger, sie ist ihm als Wissenschaft vom höchsten Gute in dialektischer Form zugleich auch Logik, Moral und Theologie; die erstere war über die ganze Philosophie verbreitet.

Wie die Megariker die Logik behandelten, ist vorhin gesagt worden. Die Classe der eigentlichen Pantheisten ist schon charakterisirt. — Daß die Pythagoräer sich mit der Logik beschäftigt haben, ist historisch erwiesen; daß wir von dieser nichts mehr besitzen, ist für die Philosophie gewiß ein bedeutender Verlust. Den Grundprincipien der Pythagoräer gemäß muß auch ihre Logik weit lehrreicher, fruchtbarer und wissenschaftlicher gewesen seyn. Ihr Princip von der Herleitung der Vielheit aus der Einheit, Zweiheit, Dreiheit ist, wenn man auf den Inhalt sieht, Zahlenlehre; sieht man aber auf die Form, so ist es Lehre von der Construction, die Methode, welche in der neuern Philosophie die synthetische Construction genannt wird. — Die beste, objective, reellste Logik der Griechen hätten wir also auf diese Art verloren und dagegen die inhaltsleere, specielle, subjective, aristotelische erhalten, die durch beständige Beziehung auf sophistische Disputirkunst, durch eine ganz zwecklose Vervielfältigung, Subtilisirung

und Verwickelung der Form und Begriffe beinahe an kindiſche Spielerei gränzt, den Verſtand ermüdet, und in der Speculation um keinen Schritt weiter bringt.

Philoſophie des Plato.

In der Reihe der griechiſchen Philoſophen nimmt Plato die bedeutendſte, glänzendſte Stelle ein. Die unerſchöpfliche Tiefe und Erfindungskraft ſeines ſo vollendet ausgebildeten philoſophiſchen Geiſtes, der Reichthum, die Fülle, die Kühnheit und Erhabenheit ſeiner Ideen, die ungemeine Höhe, zu der ſich ſeine Speculation erhob, mehr aber wie alles die ganz eigenthümlich ausgebildete Kunſt und Schönheit der Darſtellung, die ächt claſſiſche Vortrefflichkeit und Muſterhaftigkeit des Styls zeichnen ihn vor allen ſeinen Vorgängern und Nachfolgeru aus, und haben ihm die Bewunderung der erſten Denker aller Zeiten und Nationen erworben.

Die große Kunſt, die Sokrates im Sprechen mag beſeſſen haben, den ausgebreiteten, lebendigen Einfluß, den er dadurch auf die Gemüther erlangte, ſuchten alle ſeine Schüler in dem nämlichen Maaße zu erreichen, ſo wie ſie auch in der Lebensart, in der Abgezogenheit von allen bürgerlichen und politiſchen Zwecken übereinſtimmten.

Der mißlungene Verſuch, die Philoſophie im Leben zu realiſiren, führte die Philoſophen auf den Grundſatz, blos ſich ſelbſt, der Entwicklung und Ausbildung ihrer Ideen, der Vervollkommnung ihrer Wiſſenſchaft zu leben; aber eben durch dieſe Beſchränkung auf die eigne Geiſtesbildung erlangten ſie jene hohe Virtuoſität und Kunſt in Darſtellung und Mittheilung ihrer Ideen, die wir bei Plato auf dem höchſten Gipfel der Vollendung ſehen. Eben ſo entfernt nach dem damaligen Zuſtand der Schriftſtellerei waren die griechiſchen Philoſophen von eigentlich gelehrten Beſchäftigungen. Plato kannte nur wenig

Schriften, und so klein auch damals der Kreis der Litteratur und der im Umlauf existirenden Werke war, so hat er sie doch nicht alle gekannt, er hielt dies gar nicht für nothwendig, wollte blos Selbstdenker seyn, strebte nur das Gewebe seiner eignen Gedanken so reich und vollkommen, wie möglich, zu entfalten, seine Ideen in bestimmtem, harmonischem Zusammenhange kunstreich darzustellen, und durch klare und lebendige Mittheilung auch andre zur Erkenntniß des Wahren und Schönen zu führen. — Das vorzüglichste, wirksamste Beförderungsmittel der Belehrung und Ueberzeugung, so wie der lebendigsten Entwicklung des gemeinschaftlichen Selbstdenkens schien ihm das mündliche Gespräch, wovon wir auch in seinen Werken vollendete, unübertreffliche Muster finden.

Diese Form der platonischen Philosophie wird also wegen ihrer hohen Kunst und Vollendung und mehr noch wegen ihrer innigen Verschmelzung mit dem Geiste, dem Inhalte, den sie schon in der äußern Form vollkommen darstellt, und ausspricht, unsre Untersuchung zuerst auf sich ziehen.

Plato gibt uns selbst den Grundsatz an, aus dem die ganze Form seiner Philosophie natürlich fließt.

Vorausgesetzt, der Zweck der Philosophie sei die positive Erkenntniß des unendlichen Wesens, so muß zugegeben werden, daß diese nie vollendet werden kann, mithin auch die Philosophie als Wissenschaft nicht; obgleich die ersten sichern Principien sich festsetzen lassen, von denen die Untersuchung ausgehen soll; was aber aus diesen sich entwickeln läßt, ist unendlich, unbestimmbar.

Plato nimmt an, daß durch eigne, sonderbare Beschränktheit des menschlichen Geistes dieser das Positive nur negativ, das Negative hingegen positiv erkenne; — unter dem Positiven verstand er die Gottheit, die intellectuelle Welt, alles Bleibende, Ewige, Wahre, — unter dem Negativen die Sinnenwelt, alles Unsichere, Wandelbare, Vergängliche.

Die unendliche höchste Realität könne der Mensch seiner beschränkten, sinnlichen Natur wegen nur negativ, indirect und unvollkommen erkennen.

In der Sinnenwelt, der Natur, aber sei der ſtäten Wande
:it und Veränderlichkeit aller Dinge wegen kein ſtrenge
endes, gewiſſes Wiſſen möglich, wir erkennen die Gege
e der Natur zwar poſitiv, aber dieſe poſitive Erkenntn
ɔie der Gegenſtand ſelbſt, worauf ſie ſich bezieht, de
ɥſel, der Veränderung und mithin der Ungewißheit unte
en.

Da Plato die Intellectualwelt und die Sinnenwelt
von einander entfernt, der menſchliche Verſtand aber
Mitte ſteht, ſo läßt es ſich leicht erklären, wie dieſer, b
r großen Entfernung von der erſtern durch die Sinnli
herabgezogen, bedingt und beſchränkt, nur eine unvollkom
rkenntniß der Gottheit haben könne. Das dieſes nun bl
negative Erkenntniß ſeyn könne, folgt freilich hiera
ſtrenge, es könnte auch eine poſitive, aber verworrene, u
ommne ſeyn. Daß die ſinnlichen Triebe, Neigungen u
:nſchaften in dem Streben nach Erkenntniß Verwirrung
orbringen, nahm Plato zwar auch an, aber dieſe, behau
er, müſſe man durch Philoſophie zu heben ſuchen; ab
Negativität der Erkenntniß des Höchſten ließe ſich dadu
: heben, dieſe ſey in der urſprünglichen Beſchränktheit d
ſchen als Sinnenweſens gegründet.

Nach Plato gibt es von der Natur nur ein wandelb
kein ſtrenges, bleibendes Wiſſen, — von der Gotthe
: eine reine, aber nur negative Erkenntniß. — Nun wi
noch das Verhältniß von beiden übrig. Da es ab
r von dem erſten, noch von dem zweiten ein Syſtem geb
:, ſo iſt dies auch bei dem dritten, als dem Mittelgli
beiden, nicht möglich. — Von dem Verhältniß der Gotth
er Natur gibt es nur eine bildliche allegoriſche
tniß.

Nach dieſer Anſicht nun, welche kein eigentliches S
t der Philoſophie zuläßt, muß der Geiſt und die Fo
platoniſchen Werke aufgefaßt und charakteriſirt werden.
Plato hatte nur eine Philoſophie, aber kein Syſtem; u
die Philoſophie ſelbſt mehr ein Streben nach Wiſſenſch

als eine vollendete Wiſſenſchaft iſt, findet ſich dieſes auch bei ihm in einem vorzüglichen Grade. Er iſt nie mit ſeinem Denken fertig geworden, immer beſchäftigt, ſeine Anſichten zu berichtigen, zu ergänzen, zu vervollkommnen, und in dieſem immer weiter ſtrebenden Gang ſeines Geiſtes nach vollendetem Wiſſen und Erkennen, dieſem ewigen Werden, Entwickeln und Bilden ſeiner Ideen, das er in Geſprächen künſtlich darzuſtellen ſuchte, muß das Charakteriſtiſche ſeiner Philoſophie geſucht werden, wenn man nicht in Gefahr gerathen will, ihren Geiſt ganz zu verkennen, und auf dem Wege einer irrigen Unterſuchung zu ganz ſchiefen und falſchen Reſultaten zu gelangen.

Die Philoſophie eines Menſchen iſt die Geſchichte eines Geiſtes, das allmälige Entſtehen, Bilden, Fortſchreiten ſeiner Ideen. Erſt wenn er mit ſeinem Denken fertig und zu einem beſtimmten Reſultate gekommen iſt, entſteht ein Syſtem; hat der Philoſoph eine beſtimmte Anzahl von fertigen Reſultaten und Wahrheiten vorzutragen, ſo mag er immerhin die Form eines geſchloſſenen Syſtems wählen; hat er aber mehr zu ſagen, als in dieſe Form ſich bringen läßt, kann er den Reichthum, die Mannichfaltigkeit ſeiner Ideen nicht in dieſe Grenzen einſchließen, oder erlaubt ihm die immer höher ſteigende Ausbildung und Vervollkommnung ſeiner Anſichten nicht, die Reihe ſeiner philoſophiſchen Unterſuchungen mit einem Endreſultate zu ſchließen, ſo kann er nur ſuchen, in den Gang, die Entwicklung und Darſtellung ſeiner Ideen jenen innern Zuſammenhang, jene eigenthümliche Einheit zu bringen, worin wir den hohen objectiven Werth der platoniſchen Werke zu ſuchen haben. Nur in dem beſtimmten, planmäßigen Fortſchreiten ſeiner philoſophiſchen Unterſuchungen, nicht aber einem fertigen Satze und Reſultate, das ſich am Ende ergebe, finden wir die große Einheit, welche die Form ſeiner Philoſophie charakteriſirt.

Plato geht in ſeinen Dialogen nie von einem beſtimmten Lehrſatze aus, meiſtens fängt er mit einer indirecten Behauptung, oder mit dem Widerſpruch gegen einen angenommenen Satz an, den er zu heben ſucht. Nun geht es von Glied zu Glied die ganze Reihe von Folgerungen hindurch bis zur un-

estimmten Hindeutung auf das, was seiner Meinung nach da
Höchste ist. Der Anfang in den Dialogen ist immer indirec
nd unbestimmt; ganz einfach, prunklos, leise hebt die Unter
suchung an, entfaltet nur allmälig das äußerst spitzfindige
künstliche Gedankengewebe, das bei steigendem Interesse mi
ewunderungswürdiger Genauigkeit, mit tief eindringendem
llumfassendem Scharfsinn sich entwickelt und zergliedert, sic
in der reichsten Fülle und Mannichfaltigkeit ausbreitet, un
ndlich nach der vollendetsten, erschöpfendsten Behandlung de
Einzelnen (wo eher ein Ueberfluß von Subtilität zu tadeln wä
re) das Ganze nicht mit einem bestimmten Satze oder Resultat
sich schließt, sondern mit einer Andeutung des Unendlichen un
mit einer Aussicht in dasselbe. Ganz dem Geiste der Philoso
phie gemäß ist dieser Gang der platonischen Dialogen, sie ge
hen bis an die Pforte des Höchsten, und begnügen sich, da
Unendliche, Göttliche, was philosophisch sich nicht bezeichne
und erklären läßt, unbestimmt nur anzudeuten.

Plato's Gespräche sind Darstellungen des gemeinschaf
lichen Selbstdenkens. Ein philosophisches Gespräch abe
kann nicht systematisch seyn, weil es dann nicht mehr Gespräch
sondern nur eine anders modificirte systematische Abhandlun
wäre, und systematisch sprechen überhaupt widersinnig und pe
dantisch erscheinen müßte. Da nun durch diese unsystematisch
Behandlung der Dialog unwissenschaftlich wird, so muß diese
Mangel durch streng philosophische, kunstreiche Ausführung
durch innern Zusammenhang des Ganzen ersetzt werden, de
Charakter der Sprechenden muß durchaus philosophisch aufg
faßt und dargestellt werden, damit durch höhere Kunstform de
philosophische Dialog sich vom gemeinen Gespräch unterscheid

Plato's Werke, obschon jedes einzelne ein vollendetes Kunst
werk ist, können in Rücksicht auf den Gang seines Geistes, di
Entwicklung und Verbindung seiner Ideen nur im Zusammen
hange verstanden werden, ein so innig verbundenes, subtile
Gedankengewebe läßt sich nur im Ganzen durch innerliches Mit
denken und Nachdenken dem Geiste nach ergreifen, da sich ei
System leicht in Gedanken auffassen und erlernen läßt.

Von Plato's Werken sind hinlänglich auf uns gekommen, um den Geist seiner Philosophie kennen lernen zu können. Enthalten diese gleich kein System, so läßt sich doch aus ihnen eine äußerst vollständig zusammenhängende Philosophie aufstellen, die man in ihrem Fortschreiten und allmäligen Ausbilden durch alle Stufen ihrer Entwicklung sehr gut verfolgen kann; geben sie gleich nichts absolut Vollendetes, entweder weil Plato als durchaus progressiver Denker mit seiner Philosophie oder mit ihrer Darstellung nicht fertig ward; so zeigen sie uns doch die ganze Tendenz seines Geistes in der schönsten, kräftigsten Fülle, und man kann gewiß keinen seiner Dialogen lesen, ohne auf das stärkste zum Nachdenken angereizt zu werden.

Man hat bisher die Behauptung aufgestellt, daß Plato's Dialogen nicht seine ganze Philosophie enthielten, daß wir nur seine exoterische Philosophie besäßen, daß er aber außer dieser noch eine geheime Lehre gehabt habe, die er in seinen Schriften nicht aufstellte. Die Gründe, womit man diese Behauptung unterstützt, sind 1) die Zurückhaltung, womit er über religiöse Gegenstände spricht, 2) die dialogische Form seiner Philosophie, hinter welcher er seine wahre Meinung zu verstecken gesucht habe, und welche denn doch gar nicht systematisch sey, und endlich beruft man sich 3) auf ein verloren gegangenes Werk, ungeschriebene Lehren betitelt, welches vermuthlich diese geheime Philosophie enthalte.

Was die Zurückhaltung betrifft, mit der Plato über religiöse Gegenstände sich geäußert haben soll, so ist diese wirklich nicht sehr groß. Oft greift er die Priester, Volkslehrer und Dichter ohne Scheu und Hülle an, auch hat er im Gegensatz gegen die Mythologie die Einheit Gottes überall bestimmt behauptet.

Daß Plato außer der in seinen Dialogen aufgestellten Philosophie noch eine geheime, esoterische, ein eigentliches System gehabt habe, wird durch unsre oben gemachte Bemerkung, daß der Begriff eines Systems nicht einmal vereinbar sey mit dem Begriffe, den Plato von der Form und Methode der Philosophie aufstellt, hinlänglich widerlegt; nur eine grobe Verken-

der höhern Einheit des innern Zusammenhanges, des im-
weiter schreitenden, fortbildenden, entwickelnden Geistes
platonischen Dialogen konnte an ihnen den strengen Zusam-
ang eines Systems vermissen lassen, das für die wer-
de Philosophie Plato's eine allzu strenge, beschränkende
ge gewesen wäre.

Was endlich jenes verloren gegangene Buch betrifft, wo-
sich die Behauptung, daß wir nur die exoterische Philoso-
des Plato besitzen, vorzüglich stützt, so war es nicht von
o selbst, sondern allenfalls von seinen treusten Schülern
ssippus und Xenokrates; es mag wohl aus Erinnerungen von
lichen Vorträgen bestanden haben, und darum unge-
iebene Lehren genannt worden seyn. — Sein Verlust
t gar nicht von der Bedeutung zu seyn, die man vermu-

So weit wir Speusippus und Xenokrates kennen, haben
ihren Meister wenig verstanden, und ihr Werk würde also
seine Philosophie wenig neue und interessante Aufschlüsse
n.

Wir haben daher Gründe genug anzunehmen, daß wir
o's eigentliche, wahre Philosophie in seinen Schriften be-
; daß aber die Dialogen nichts absolut Vollendetes lie-
, liegt in der Natur der Sache, da Plato als durchaus
ressiver Denker entweder mit seiner Philosophie, oder
ihrer Darstellung nicht fertig geworden ist. Gegen
dogmatische, zum System eilende Streben ist gewiß der
tische, allmälig bildende, vollendende Geist seiner Dialogen
fruchtbarste, lehrreichste Gegensatz.

Daß übrigens in den platonischen Dialogen Mängel und
en sind, läßt sich aus ihnen selbst darthun; ob diese aber
h wirklichen Verlust entstanden sind, läßt sich nicht bestim
, vielleicht hat Plato diese Werke nicht vollendet oder ihr
endung aufgegeben.

Unvollendet ist der Parmenides, wohl das mittelmä-
ge seiner Producte, ziemlich verworren gedacht; wahrschein
hat er es willkürlich unvollendet gelassen. c)

Verloren ist aber wohl der dritte Theil eines Werke

wovon der erſte Theil die Definition eines Sophiſten, der zweite die des Politikers aufſtellt, und der dritte dann jene des Philoſophen enthalten ſollte. — Der Verluſt dieſes letzten Theiles iſt ſehr zu beklagen, da er wahrſcheinlich ſehr intereſſante und wichtige Reſultate gegeben hätte, und die beiden erſten Theile zu dem Vortrefflichſten gehören, was Plato geſchrieben hat.

Sein Tod endlich unterbrach zweier Dialogen Vollendung, des Timäus und des Kritias. — Auf dieſe Art ſind alſo Plato's Werke, wie ſeine Philoſophie, unvollendet geblieben.

Eine vorzügliche Aufmerkſamkeit verdient die Unterſuchung über die Aechtheit aller dem Plato zugeſchriebenen Dialogen; hier iſt wirklich das größte Mißtrauen nicht genug zu empfehlen. Es war in der damaligen Zeit kein ſeltener Fall, daß Schüler zu den hinterlaſſenen Werken des Meiſters Zuſätze machten, die in ſeinem Geiſte geſchrieben, oder ihnen wenigſtens ſo ſchienen. Die Kritik erwachte erſt ſpät; früher intereſſirte man ſich zu viel für den Inhalt, und nahm daher manches, was mit dieſem in den Hauptideen übereinſtimmt, ohne Bedenken an.

An der Spitze von den unächten Werken ſtehen die zwölf Bücher von den Geſetzen; ſie ſind offenbar nicht von Plato, enthalten eine Menge Ideen, die mit ſeiner Philoſophie gar nicht übereinſtimmen.

Was die kleinern moraliſchen Dialogen betrifft, ſo ließe ſich die Unächtheit von mehrern unter ihnen aus hiſtoriſchen und andern ſpeciellen Gründen beweiſen; doch iſt dies für die Geſchichte der platoniſchen Philoſophie eben von keinem bedeutenden Intereſſe. Der Kratylus z. B. könnte wegfallen, ohne daß in dem Zuſammenhange des Ganzen eine ſtörende Lücke entſtände; auch das Gaſtmahl gehört unter diejenigen, deren Aechtheit ſchon bezweifelt wurde, da es Lehren enthält, die mit den platoniſchen nicht ganz übereinſtimmen, ſo vortrefflich es auch übrigens geſchrieben iſt; — endlich der Dialog Menon, der ebenfalls von den ächt platoniſchen Werken abweicht, und viel gemeiner iſt.

Am wichtigsten aber für die Charakteristik der platonischen
osophie ist die Prüfung der Aechtheit des Timäus, da
aus diesem Werke bisher die platonische Philosophie voll-
ig aufstellte und vortrug. Hier ist entschieden der größte
l unächt, nur der Eingang ist von Plato, und vielleicht
r diesem noch andre kleinere Bruchstücke, zu denen man
nachher Zusätze machte, bis das Werk zu seiner jetzigen
ge gedieh. Waren Speusipp und Xenocrates die ersten
änzer, so läßt sich ihre Absicht wohl errathen; sie woll-
ie Philosophie des Plato vollenden, weiter entwickeln und
ilden, sie der populären Ansicht näher bringen. — Die
rn Zusätze aber enthalten mehr das neuplatonische
em, sind ihrem innern Princip nach realistisch, panthei-
; es finden sich Sätze aus der epikuräischen Moral, orien-
he Beziehungen, wie diese bei den Neuplatonikern
mmen, ja sogar die Quintessenz des Aristoteles darin. —
in der Sprache ist die Unächtheit unverkennbar.

Wir gehen nach dieser kurzen Untersuchung die ächten
rke in der theils historisch, theils durch wechselseitige Be-
ng begründeten Folge durch. — Da bei einer so durchaus
ressiven Philosophie die allmälige Entwicklung und Ausbil-
des Gedankensystems die Hauptsache ist, so muß man,
den Zusammenhang des Ganzen zu übersehen, die Ordnung,
die Dialogen aufeinander folgen, gefunden haben, da die
lnen uns oft sehr im Dunkeln lassen, und nur eine vollstän-
Uebersicht des Ganzen das richtige Verstehen erleichtern

Die Dialogen also, wie sie aufeinander folgen, sind:
rus — Parmenides — Protagoras (im Fall er ächt ist)
Gorgias — Kratylus (wenn er von Plato ist) — Theätetus
Sophista — Politikus — Phädon — Philebus — Repu-
— Fragment des Timäus — Fragment des Kritias. —
Aus diesen Dialogen läßt sich der Geist und die Geschichte
latonischen Philosophie befriedigend aufstellen und erklä-
und es bedarf wohl keiner weitern Lobpreisung ihrer ho-
Vortrefflichkeit in Behandlung, Styl und Sprache, wovon

ſie als unübertroffene Muſter für alle Zeiten und Nationen da ſtehen. — Nur noch einige Worte über die Terminologie der platoniſchen Philoſophie ſind zu ſagen übrig, um die Unterſuchung über ihre Form zu ſchließen.

Jede Wiſſenſchaft und Kunſt hat ihren beſtimmten Umfang von eigenthümlichen Begriffen, einen Cyklus, ein Syſtem von eignen techniſchen Worten, Ausdrücken, Formeln und Bildern, ihre Terminologie.

Die Philoſophie, ganz rein gedacht, hat keine eigne Form und Sprache; das reine Denken und Erkennen des Höchſten, Unendlichen kann nie adäquat dargeſtellt werden. Soll die Philoſophie ſich aber mittheilen, ſo muß ſie Form und Sprache annehmen, ſie muß alle möglichen Mittel verſuchen, die Darſtellung und Erklärung des Unendlichen ſo beſtimmt, klar und deutlich zu machen, als nur immer geſchehen kann; ſie wird in dieſer Hinſicht das Gebiet jeder Wiſſenſchaft und Kunſt durchſchweifen, um alle Hülfsmittel, die zu ihrem Zwecke dienen können, ſich auszuwählen. Die Philoſophie, inſofern ſie alle Acten des menſchlichen Wiſſens in der Kunſt umfaßt, kann ſich die Form, die Sprache und Terminologie jeder andern Wiſſenſchaft und der Kunſt aneignen, ja es iſt ſogar nicht einmal nöthig, daß es eine der Form nach vollendete Wiſſenſchaft ſey, welche der Philoſophie ihre Terminologie hergebe; auch das gemeine praktiſche Leben hat ſeine beſtimmte Sprache, die Philoſophie kann dieſe höher potenziren, eine würdigere Bedeutung, einen höhern Sinn hineinlegen, und ſie dann zu ihrem Zwecke gebrauchen. So wie aber die Philoſophie als Wiſſenſchaft ſelbſt noch nicht vollendet iſt, ſo iſt es auch ihre Sprache nicht; es liegt dieſer liegt ein fortgehendes Streben zum Grunde, das Unendliche in immer beſtimmtern, ſchicklichern, klarern Worten, Ausdrücken und Formeln aufzufaſſen, darzuſtellen und zu erfüllen.

Auf dieſem Princip der relativen Undarſtellbarkeit des Höchſten beruht nun die ganze Form der platoniſchen Werke. Das Höchſte läßt ſich nur darſtellen, indem man es in ein anderes Gewand einkleidet, und es ſo der menſchlichen Faſſungskraft näher bringt; — dies verſuchte nun Plato auf alle mög-

Weiſe; jede damals beſtehende Kunſt und Wiſſenſchaft
te er zu dieſem Zwecke; von allen Gattungen und Zwei-
es menſchlichen Wiſſens holte er Ausdrücke, Wendungen
Worte her; ja ſogar aus den Myſterien ſchöpfte er vieles
eine philoſophiſche Sprache. Die Myſterien hatten bei den
hen mit der Philoſophie einen und denſelben Zweck: die
on, die in eine gar zu oberflächliche Mythologie und Re-
n verſunken war, auf den erſten, reinen Urquell aller Wahr-
und Schönheit zurückzuführen d); in ihnen ſuchte alſo Plato
zweckmäßige Hülfsmittel für ſeine Darſtellung.

Im Phädon bediente er ſich ganz der Sprache, des Ge-
des der Myſterien; im Phädrus, worin er ſeine
n über die Liebe, die Erinnerung freilich mehr mythiſch,
ſich als ſcharf philoſophiſch unterſuchend vorträgt, herrſcht
hetoriſche Form; im Parmenides iſt ſie mehr rein
ektiſch; im Theätetus mathematiſch; in der Repu-
politiſch; in dem Timäus endlich, wo er ſich mit der
ogonie beſchäftigt, iſt die Behandlung poetiſch-phy-
liſch.

Nach dieſer Unterſuchung über die Form der platoniſchen
ſophie wenden wir uns nun zu der Beurtheilung ihres
lts. —

Der Punkt, von welchem die platoniſche Philoſophie aus-
war die weitere ſpeculative Entwicklung und Begründung
okratiſchen Lehre vom abſolut Guten und Schönen,
Princips des Anaxagoras vom göttlichen Verſtande,
eine verſuchte Verbindung der Philoſophie des Heraklits
Parmenides.

In faſt allen ſeinen Dialogen beſchäftigt er ſich mit dieſen
n Anſichten, ſetzt ſie ſich immer entgegen, beſtreitet ſie,
die Extreme beider zu vermeiden, zwiſchen ihnen einen
elweg zu finden, der ſeiner Ueberzeugung nach zur wahren
ſophie führe.

Heraklit leugnete alle Beharrlichkeit, und behauptete ein
liches Erzeugen, Wechſeln, Verändern, Neugeſtalten,
den aller Dinge.

Parmenides nahm an, die ewige, allvollkommne Welt, das Eine, alleinige Ding und Seyn verharre unwandelbar in beständiger Ruhe, — alle Bewegung, Veränderung sey Schein und Irrthum, das einzig Wahre, Reelle sey nur diese ewig unveränderliche, ewig sich selbst gleiche Einheit aller Dinge.

Nun ist Plato überall bemüht, eine Mittelphilosophie zu finden, welche beide Ansichten verbinde. Bei diesem Versuche geht er von dem Lehrsatze des Anaxagoras aus, und suchte die Anschauung des ewigen Wechselns und Werdens zu vereinigen mit dem Glauben an die vollkommne Ruhe und ewige Harmonie einer unendlichen Intelligenz.

Plato's Lehre von den Ideen fließt aus der Annahme des anaxagorischen Lehrsatzes von einem göttlichen, die Welt beherrschenden Verstande; er dachte sich die Herrschaft der göttlichen Intelligenz über die Welt wie das Verhältniß des bildenden Künstlers zu dem von ihm gebildeten Stoffe.

Nach ewigen, unveränderlichen, in ihm vorhandenen Urbildern habe der göttliche Verstand alle natürlichen Dinge gebildet.

In dieser Nachbildung muß nun nothwendig ein Stoff vorhanden seyn, der aber, weil der Verstand wohl bilden und formen, aber nicht schaffen und erzeugen kann, nicht aus ihm hergeleitet, sondern als neben und außer ihm ewig existirend angenommen werden muß.

Diese Materie habe durch ihre ursprüngliche Beschaffenheit und Unvollkommenheit dem göttlichen Verstande bei der Weltbildung Grenzen gesetzt, und sey die Urquelle alles Uebels, aller Mangelhaftigkeit und Unordnung in der Einrichtung der Welt, so wie Gott die Quelle alles Guten, aller Vollkommenheit und Schönheit.

Nach dieser Ansicht nun nahm Plato statt einer einfachen untheilbaren gleichsam zwei voneinander getrennte Welten an, die Welt der Ideen und die sinnliche Welt der Erscheinungen.

Die erste sey das ewig unveränderliche, beharrliche, vollkommne Wahre.

In der Welt der natürlichen, jenen Urbildern nur unvol-

l nachgebildeten Dinge, entſpringe aus der urſprüngli-
urch den göttlichen Verſtand nicht zu hebenden Fehler-
eit des Stoffes nur Veränderlichkeit und Schwanken,
ſchränkung, Täuſchung und Irrthum.
um ſcheint Plato wirklich ſeinen Zweck, die Philoſophie
aragoras zu begründen, und jene des Heraklit und Par-
3 zu vereinigen, zum Theil erreicht zu haben, da er
Principien annahm, die ewige Unveränderlich-
und Beharrlichkeit für die Ideen, die Ver-
lichkeit, den Wechſel, die Wandelbarkeit für die
einungen der Sinnenwelt.
ber gerade in dieſem Streben, die Extreme entgegenge-
Syſteme zu vermeiden, und eine Mittelphiloſophie auf-
n, liegt ein Grund, warum Plato nicht bis zur Vollen-
urchgedrungen ſey.
ine Anſicht, die zwei entgegengeſetzte Syſteme umfaſſen
muß nothwendig in der Mitte von beiden liegen; ſucht
ber blos einen Mittelweg, der die Fehler beider vermei-
iſt man zu ſehr mit dieſen beſchäftigt, modificirt ſo lan-
hneidet ſo viel von der einen und der andern ab, bis
nur etwas halbes zurückbleibt.
ie wahre Mitte müßte, wo nicht eine gänzliche innere
iſche Vereinigung zweier entgegengeſetzter Anſichten, doch
inweiſung auf ihre gemeinſchaftliche Quelle enthalten;
man bis zu dieſer durch, ſo wird es leicht, beide zu um-
und zu vereinigen, eine Anſicht zu finden, die beide
iſch in ſich aufnimmt.
lato ſuchte den Mittelweg zwar auf der rechten Stelle,
alismus; aber ſein Idealismus blieb unvollendet; der
davon lag nicht allein in dem blos negativen Streben,
ler zweier entgegengeſetzten Syſteme zu vermeiden, ſon-
uch darin, daß er von vorne an den Charakter des höch-
ewußtſeyns zu einſeitig, nicht in der erſten, urſprüngli-
orm auffaßte.
lato hatte ganz Recht, dem Geiſt, der Intelligenz den
g vor dem Körper zu geben, ihn zum erſten Princip zu

erheben, die Quelle alles Daſeyns im Bewußtſeyn zu ſuchen; aber er faßte dies Bewußtſeyn blos als Verſtand, als Vernunft auf; Verſtand und Vernunft ſind aber ſchon ſehr abgeleitete, verwickelte, künſtliche Formen des Bewußtſeyns, keineswegs aber die Wurzel, die Urquelle.

Der vollendete Idealismus ſoll alles aus dem Geiſte herleiten und entſtehen laſſen. Geht man aber, wie Plato, von dem Verſtande als erſtem Princip aus, ſo iſt man gezwungen, außer dieſem noch eine Materie anzunehmen, die ſich nun nicht aus ihm erklären läßt.

Denkt man ſich die Herrſchaft des Geiſtes über den Stoff, das Verhältniß der Welt zu ihrem erſten Urſprunge, wie das Verhältniß des bildenden Künſtlers zu dem von ihm gebildeten Kunſtwerke, des Nachgebildeten zum Urbilde, ſo muß ja doch ein Stoff vorausgeſetzt werden, auf den der Verſtand habe wirken, den er nach den ewig in ihm vorhandenen Urbildern habe bilden und geſtalten können, den der Verſtand nicht urſprünglich erzeugen und erſchaffen kann.

Mit dieſer außer dem Geiſte urſprünglich vorhandenen Materie ſind aber zugleich zwei Principien angenommen worden, und die Intellectual-Philoſophie verfällt in den Dualismus, und verfehlt ihren Zweck, den Geiſt zum erſten, höchſten, einzigen Princip zu machen. Auch werden ſich dann Mängel und Widerſprüche genug auffinden laſſen. — Iſt der göttliche Verſtand bei der Weltbildung durch die urſprüngliche Beſchaffenheit, Formloſigkeit und Rohheit der Materie beſchränkt und bedingt geweſen, hat er dieſe Unvollkommenheit, die die Quelle alles Uebels iſt, nicht heben können, ſo war er ja durch eine höhere Nothwendigkeit, ein unabänderliches Fatum gebunden, das in dieſer Hinſicht die Stelle über ihm einnimmt. Und preiſe man dann auch die Macht und Weisheit des göttlichen Bildners noch ſo hoch, ſo hat ſie doch, durch die urſprünglichen Geſetze der Materie gebunden, aus dieſer nur ein unvollkommenes Kunſtwerk hervorbringen können.

Dieſen Grundfehler zu vermeiden, hätte Plato das Bewußtſeyn nicht einſeitig als Vernunft, als Verſtand, ſondern

der höchſten, urſprünglichſten Form auffaſſen ſollen. Kann eigt werden, daß dies in der Natur wie im Menſchen , ſo iſt der einzige Weg, alle Schwierigkeit zu heben, ge- den. In uns gibt es aber außer dem Verſtande, der Ver- nft ein Begehrungsvermögen; fände ſich in dieſem die uelle, der Anfang, die Wurzel des Bewußtſeyns, welches dieſer urſprünglichen Form als ein Sehnen, als ein Stre- t, als Liebe aufgefaßt würde, ſo wäre alle Schwierigkeit Rückſicht des Stoffes gehoben. Denn wie aus dem Streben : Liebe — Leben, aus dem Leben aber der Stoff gleich- n niederſchlagen, und körperliche Organiſation hervor- jen kann, dies zeigt uns ſchon die Phyſik ſehr deutlich.

Wäre Plato bis zu dieſer Anſicht des vollendeten Idealismus rchgedrungen, hätte er das Bewußtſeyn bis zur erſten Quelle rfolgt, als Sehnen, als Liebe aufgefaßt, ſo wäre er auch im ande geweſen, den Stoff, die Materie daraus entſtehen zu ſen, und nicht genöthigt geweſen, neben dem höchſten, göttlichen rſtande auch eine ewige Materie anzunehmen, die zwar durch ſen gebildet wird, aber durch die ihr eignen Geſetze den tlichen Künſtler bei dieſer Bildung beſchränkte und bedingte.

Plato ging aus von der verſuchten Vereinigung des Sy- ns des Heraklit mit dem des Parmenides; aber offenbar neigt ſich auf die Seite des letztern. Auch in dieſem Einfluß des atiſchen Pantheismus liegt ein Hauptgrund, der ſeine Phi- ſophie hinderte, zur Vollendung fortzuſchreiten. — Der Be- ff der Beharrlichkeit, übergetragen auf den göttlichen rſtand, entfernt jeden Gedanken an eine lebendige Gott- t, die aus ewig thätiger, wirkſamer Fülle und Kraft alle nge erzeugt und entwickelt; daher muß denn neben ihr eine aterie als ewig vorhanden angenommen werden, aus der die elt gebildet wird. Plato, inſofern er dem Beharrlichen ein imat vor dem Veränderlichen, dem Seyn vor der Thätig- , dem Werden entſchieden zuſchreibt, konnte nicht zum lendeten Idealismus durchdringen.

Der Punkt, wo Plato ſtehen blieb, iſt die Lehre von den [redacted] von der Herrſchaft des Verſtandes über den Stoff, und

der Bildung aller natürlichen Dinge, nach den Urbildern einer ewigen Vernunft; die höchsten Punkte zwischen beiden, wo er bis zum Idealismus durchdrang, ist die Lehre von der Erinnerung, und seine Ideen über die Liebe.

Plato lehrte, die wahre Erkenntniß entspringe im Menschen aus der Erinnerung. Der Mensch habe ehedem in einer nähern Verbindung mit der Gottheit gestanden, in der intellectuellen Welt habe der menschliche Geist die Urbilder des göttlichen Verstandes in der Wahrheit angeschaut, wovon in der sinnlichen Welt nur unvollkommne, schwache Abbildungen, nur Schatten seyen; so wie der Mensch diese erblicke, erwache in ihm die Rückerinnerung an jene ehemalige Anschauung, die freilich der sinnlichen Beschränkung und der großen Entfernung von jenem bessern Zustande gemäß nur verworren und undeutlich seyn könne.

Diese Lehre sollte die sonderbare Lage des Menschen zwischen Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Wahrheit und Irrthum erklären. Der Charakter der Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntniß wird sehr gut erklärt durch das Anfangen eines Wiedererkennens von etwas, was halb erloschen, halb vergessen ist, und das Erwachen aus einem dunkeln, verworrenen Zustande. Auch macht jene Lehre das Entstehen jener erhabenen Gedanken und Ideen begreiflich, die aus den Anschauungen und Empfindungen der sinnlichen Welt nicht zu erklären sind, und in dem Geiste des Menschen wie Fremdlinge aus einer höhern, bessern Sphäre dastehen. — Der Mensch gelangt zur Wahrheit nur durch Erinnerung an jenen ehemaligen Zustand.

Die Philosophie war also nach dieser Voraussetzung bei Plato die Kunst, jene Erinnerung in dem Geiste vollkommner zu entwickeln, das verlorne Bewußtseyn des Unendlichen wieder hervorzurufen, und ihn so zur Urquelle der Wahrheit wieder zurückzuführen. —

Die Ableitung des einzelnen, beschränkten, endlichen Bewußtseyns aus dem höchsten, unendlichen ist vollkommen philosophisch, und würde Plato zum vollendeten Idealismus geführt haben, wenn er das Bewußtseyn in der ursprünglichsten

als Liebe aufgefaßt und aus dieſer den Verſtand, die Vernunft hergeleitet hätte.

Plato dachte ſich das Ideal des Bewußtſeyns als Verſtand, und bezieht alſo auch hierauf die Erinnerung; aus dieſer leitet er denn auch die Liebe her, ſie iſt ihm die vollkommne Erkenntniß der ewigen Schönheit. Es iſt die Frage, ob er nicht einen beſſern Weg eingeſchlagen hätte, die Erinnerung auf die Liebe zu beziehen, als einzig auf das Wiſſen und Erkennen?

Ein reines Sehnen, reine Liebe kann nur aus der Erinnerung erklärt werden, das reine Sehnen iſt immer ein Streben nach einem bekannten, aber unbeſtimmten Etwas, alſo nach einem Etwas, das man ſchon vorher gekannt, einem Gute, einer Herrlichkeit, die man ſchon einmal genoſſen hat; es iſt ein dunkles Vorgefühl eines unbekannten Gegenſtandes, das Streben in eine unermeßliche, dunkle Ferne.

Iſt jeder endliche Geiſt nur Ausfluß aus dem Unendlichen: dann iſt auch nothwendig das, was in jedem endlichen Geiſte das höchſte iſt, abgeleitet aus dem Unendlichen, iſt göttlichen Urſprungs. Das reine Sehnen, die Liebe des endlichen Weſens kann daher auch nur aus dem Urquell aller Liebe, der göttlichen herfließen; das einzelne Weſen, welches die Liebe in ſich erfunden hätte, würde zugleich die Welt erſchaffen haben, ſelbſt Gott ſeyn.

Plato leitet die Liebe zwar auch aus der Erinnerung her, aber dieſe bezieht er blos auf den Verſtand. Die Liebe, wie er ſie darſtellt, iſt nur die undeutliche Erkenntniß der ewigen Schönheit, die Bewunderung des von dem höchſten Verſtande entworfenen Urbildes.

Die Lehre von der Rückerinnerung ſetzt die Präexiſtenz der Seele nothwendig voraus; an dieſe ſchließt ſich nun die Lehre von der Seelenwanderung. In der intellectuellen Welt konnte der Menſch nicht unſern unvollkommenen Körper haben, ohne allen Körper konnte er nicht anſchauen; dies iſt ja aber ſchon eine Art Seelenwanderung, aus einem vollkommenern in einen ſchlechtern Körper, aus der vergangenen folgt die künftige nun ziemlich von ſelbſt.

Der Grad der Annäherung des Menſchen in dieſem Leben zur höchſten Vollkommenheit, oder, im entgegengeſetzten Falle, ſeine Entfernung von dem höchſten Gute und ſeine Hinneigung zum Schlechten beſtimmen den Weg, den die Seele in ihrer Wanderung zu nehmen hat. Die ſchlechten ſinken herab zu Thierſeelen, die beſſern nähern ſich der Wiedervereinigung mit der vollkommenen Welt.

Die Unſterblichkeit der Seele liegt ohnehin in dem Charakter des Syſtems; obwohl ein Anfang der Weltbildung angenommen iſt, wird doch nichts abſolut geſchaffen, alſo auch nichts abſolut vernichtet, da aller Stoff und alle Grundkräfte ewig ſind.

Ueber das Entſtehen der Seele läßt ſich Plato nirgend aus; kommt den Geiſtern wie den Ideen die Einheit und Beharrlichkeit zu, ſo ſind ſie nicht erſchaffen, und er nahm dann drei Principien an, den göttlichen Verſtand, die Seelen und die Materie.

Wäre der Timäus ächt, ſo ſind die Seelen Emanation aus der Gottheit; beides aber verträgt ſich ſehr gut mit ſeinem Syſteme. Entweder hält er ſie identiſch mit der Gottheit, oder von der Gottheit geſchieden; in beiden Fällen ſind ſie ewig, da, wie geſagt, aller Stoff und alle Grundkräfte ewig ſind.

Viele haben geglaubt, Plato habe ſich die Seele, wie mehrere ältere griechiſche Philoſophen, als Complexion, als Harmonie, als Reſultat des Organismus gedacht, wie z. B. der Laut in der Leyer; allein er verwirft dieſe Vorſtellungsart allzu beſtimmt, als daß man ſie für die ſeinige halten könnte.

Die Vorausſetzung von der Präexiſtenz der Seele, wenn gleich ſehr einfach, befriedigend und erklärend, iſt doch immer ſehr willkürlich. Es iſt ſchon früher bemerkt worden, daß hiſtoriſch nachgewieſen werden kann, daß manche der vorerwähnten platoniſchen Lehren fremden Urſprungs ſind. — Die Art, wie Plato ſie näher charakteriſirt, die nicht nothwendig in dem Grundprincip liegt, die große Uebereinſtimmung des Details ſeines Syſtems mit den einzelnen, nicht ſtrenge aus deſſen Prin-

miſſen folgenden Ideen, mit der indiſchen Philoſophie iſt es es grade, was eine fremde Mittheilung ſo wahrſcheinlich macht; denn ungeachtet des Zuſammenhangs, der ihnen in dem platoniſchen Syſtem nicht abgeſprochen werden kann, iſt es doch unläugbar, daß ſie aus der indiſchen Philoſophie viel beſſer und ſtrenger herfließen, und da ihr vollſtändiger Zuſammenhang ganz klar einleuchtet.

Die indiſche Philoſophie geht aus von dem Begriffe der Gottheit, als eines einigen, allverſtändigen, allmächtigen Weſens, aus deſſen Fülle und Kraft alle Dinge hervorgegangen ſeyen. — Hier iſt die Gottheit nicht nur ein lebendiges Thier, wie bei den älteſten griechiſchen Philoſophen, ſondern ein Geiſt, ein Ich, wo das geiſtige das vorherrſchende iſt. Aber auch nicht blos ein vollkommener Verſtand wie bei Plato, ſondern zugleich der Inbegriff aller materiellen Kräfte und Weſen, die Quelle alles Lebendigen, aus deren Fülle und Kraft alle Dinge ſich entwicklen und entſtehen.

Hier wird nun der Grundfehler, eine Materie neben der Gottheit anzunehmen, vermieden; auch dieſe Idee der Vernunft, dem Gefühl entſprechender, und eine viel würdigere Vorſtellungsart, als die des göttlichen Künſtlers bei Plato, der durch die urſprüngliche Unvollkommenheit und Schlechtigkeit des Stoffes bei der Weltbildung beſchränkt, aller Macht und Weisheit ungeachtet, doch nur ein halbverpfuſchtes Werk zu Stande bringen konnte.

In dieſem Syſteme ſind alle Geiſter, alle Weſen und Dinge nur eine Reihe von Entwicklungen und Ausflüſſen aus der allvollkommnen Urkraft, und zwar iſt dieſer Ausfluß aus der Gottheit ein Herabſinken auf eine niedrigere Stufe des Daſeyns, in einen Zuſtand der Unvollkommenheit und Beſchränkung. Die Welt iſt nach dieſer Anſicht ein Unglück, ein Uebel, urd das bedingte Daſeyn ein Abfall von dem urſprünglichen Vollkommenſeyn, etwas höchſt tragiſches, welches jedoch durch die troſtreiche Ausſicht gemildert wird, der angeſtrengten Bemühung des geſunkenen Weſens ſey eine erhebende Rückkehr zur Gottheit möglich.

Anmerk. Auch gegen dieſe indiſche Vorſtellungsart laſſen ſich mit Recht die Fragen aufwerfen: Was iſt der Grund jener Emanation? Was iſt der Zweck der Welt? Warum blieb die Gottheit nicht ruhig in ſich ſelbſt? Dieſe Fragen werden auch hier nicht befriedigt beantwortet, wenn gleich beſſer, wie bei Plato.

Aus dieſem Syſtem nun folgen die früher erwähnten Lehren des Plato ganz ſtre meidlich.

Sind alle Gei der Gottheit, ſo iſt es ſchlechthin Folge, da ch immer ſinken mögen, in Unvollkommenheit, b d Finſterniß, doch immer ein Funke dunkler Er ehemaligen Daſeyns in Gott ihnen bleiben muß; n Begriffe nun von göttlicher Vollkommenheit, die in dieſer unvollkommenen Welt im menſchlichen Geiſte erwachen, ſind das, was Plato ſeine Ideen nennt.

Da jene Emanationen aus der Gottheit der Zahl nach unendlich ſind, wie ihr Urheber, ſo folgt die phyſikaliſche Metempſychoſe, das Verändern, das Wechſeln der Hülle und Umgebung, einer unendlichen Reihe von Entwicklungen von ſelbſt.

Daß nun jene Metempſychoſe auch eine moraliſche ſey, iſt eben ſo begreiflich, indem nach der Weisheit des höchſten Urhebers ſich wohl kein andres als ein moraliſches Verhältniß für dieſe Seelenwanderung denken läßt; die ſchlechten ſinken immer tiefer in Unvollkommenheit, in dunklere Umhüllungen, die beſſern ſteigen immer höher zur lichten Urquelle hinauf.

Es verſteht ſich, daß im indiſchen Syſtem Geiſt und Körper als identiſch gedacht werden; auch den Pflanzen werden Seelen zugeſchrieben, aber in ein noch viel tieferes, düſtereres Dunkel gehüllt. Der Gedanke, daß alles beſeelt ſey, hängt viel beſſer mit der Seelenwanderung zuſammen, und dieſe fließt aus dem Syſtem der Emanation weit natürlicher, als bei Plato, wo ſie ſich doch wegen der großen Trennung zwiſche und Körper nicht recht erklären läßt.

Die Wahrnehmung der vielen Leiden und Plage nen die Menſchheit unterworfen iſt, führte natürlich

ze, warum viele Menschen so ausgezeichnet unglücklich wä-
Die Antwort ist hier sehr einfach. Man darf nur annehm-
, der Grund aller Uebel liege in Verschuldungen, die man
inem frühern Leben sich zugezogen habe. Dieselbe Antwort
auch Plato, doch fließt sie nicht nothwendig aus seinen
ndprincipien.

Ueber das Verhältniß der Gottheit zur Welt erklärt sich
to in einem unbezweifelt ächten Dialoge; Gott bilde anfangs
Welt, dann aber überlasse er sie sich selbst, wo sie aus
er Kraft sich ganz verkehrt und rückgängig bewege, bis sie
wieder in das Chaos auflöse, wo dann die Gottheit die-
: Operation noch einmal vornehmen muß.

In der indischen Philosophie wird angenommen, daß die
theit abwechselnd schlummere und wache; wacht die Gott-
, so entsteht und bildet sich die Welt, schlummert Brahma,
ergeht, versinkt alles. Diese Vergleichung der einzelnen
onischen Philosopheme, die nicht nothwendig aus den Prä-
en seines Systems folgen, mit der indischen Philosophie,
sie aus dem Grundprincip ganz einfach, natürlich und
ige folgen, führen uns billig auf die Vermuthung, daß
l Plato sie aus dieser Quelle geschöpft haben könnte. Alle
: Ideen waren mit der grichischen Denkart so wenig verein-
, der herrschenden religiösen Ueberzeugung so widersprechend,
die Annahme eines fremden Ursprungs sehr begründet wird;
eswegs aber soll Plato mit dieser Behauptung das Verdienst
Originalität abgesprochen werden; er hat jene Ideen, wenn
uch ursprünglich aus einer frühern Quelle geschöpft wa-
, doch eigenthümlich entwickelt, gestaltet und ausgebildet,
sie dadurch sich ganz angeeignet; nur von ihrem ersten Ur-
nge ist hier die Rede, der aller Eigenthümlichkeit des Plato
:schadet wohl in der orientalischen Philosophie liegen
te.

Die Lehre Plato's von den Ideen, die der menschliche
t nicht aus der Sinnenwelt geschöpft hat, sondern die aus
Rückerinnerung an eine ehemalige Anschauung entspringen,
immer eine willkürliche Voraussetzung: diese zu begründen,

muß die Erinnerung eben ſo willkürlich angenommen werden, an die ſich dann die Seelenwanderung anſchließt, doch hangen dieſe Lehren nicht nothwendig mit dem Grundprincip ſeiner Philoſophie zuſammen, wie dies in der indiſchen der Fall iſt. —

In der Lehre von den Ideen finden überhaupt große Streitfragen ſtatt, die ſich aus ihm ſelbſt nicht leicht befriedigend erklären laſſen; beſonders über das Verhältniß der Ideen zur Gottheit, ihrer Urquelle, bleiben noch manche Fragen zurück, die nicht ohne Schwierigkeit zu beantworten ſind. Ueber das Verhältniß der Ideen zu den Geiſtern ſucht man eben ſo wenig eine genügende Auskunft. Aber der ſchwierigſte und gar nicht zu löſende Punkt iſt das Verhältniß der Ideen untereinander; das Verhältniß der Ideen zu den Gattungen, und dieſer zu den Individuen; wie viel ſolcher Ideen es dann gäbe; gibt es welche für jede Gattung? jedes Individuum? und welches ſind die urſprünglichen wahren Gattungen, die im Univerſum exiſtiren? gäb es Ideen, Urbilder und alles Mögliche, ſo müßte außer der Wahrheit, Schönheit auch z. B. eine Tiſchheit ꝛc. exiſtiren.

Indeſſen führt dieſe Lehre von den Ideen, übertragen auf die Natur, die Kunſt und die Moral, zu den ſchönſten und annehmlichſten Reſultaten.

Alle Dinge ſind nach den vollkommenen Urbildern des göttlichen Verſtandes gebildet; doch konnte dieſe Nachbildung wegen der urſprünglichen Mangelhaftigkeit des Stoffes nur unvollkommen gerathen. Dieſe Unvollkommenheit nun ſo viel wie möglich zu heben, dem göttlichen Urbilde ſo ähnlich wie möglich zu werden, iſt die höchſte Beſtimmung jedes endlichen Weſens. Trägt man dieſe Idee, alle Dinge ſeyen nur Nachſtrebungen nach den vom göttlichen Verſtande entworfenen Urbildern, über auf die Anſicht der Natur, ſo erſcheint alle Entwicklung und Bildung in ihr auch nicht anders, als ein Streben nach der höchſten Aehnlichkeit mit jenen vollkommenen Urbildern; aber auch hier, wie in der Kunſt, gibt es Abweichungen vom Urbilde, mißlungene Verſuche, Mißgeburten.

Wie dieſe platoniſche Ideenlehre, Intellectual-Philoſophie der Kunſt verwandt ſey, iſt ſchon früher gezeigt worden. Angewandt auf die Moral, ergibt ſich aus ihr das Prin-, daß der Menſch ſich jenen Urbildern des Schönen, Guten, ahren ꝛc. mit allen Kräften zu nähern ſuchen ſoll, und daß deſto mehr Antheil an dem ewigen, wahren, vollkommenen tlichen Seyn und Leben haben wird, je größer dieſe An-herung war.

Indeſſen zeigt ſich hier in der Moral auch vorzüglich der undfehler, der die ganze platoniſche Philoſophie drückt.

Geht man wie Plato aus von einem höchſten Verſtande, denkt ſich die Herrſchaft dieſes Verſtandes über den Stoff, das Verhältniß des Urbildes zum Nachgebildeten, ſo wird praktiſche Theil einer ſolchen Philoſophie nothwendig ſehr vollkommen ſeyn. Das Gute erſcheint dann als Forderung, Pflicht, als Geſetz, mit einem Worte, als Ideal; gleich vorne wird dann ſchon zugegeben, das wirkliche Leben rde dieſem nie entſprechen; und demnach iſt das Ideal ig ſchön, die Pflicht ewig geboten; ſo wie die Wirklichkeit ig unbeſiegbar widerſtrebt, — ſo wird nun der Menſch mit ſelbſt in Zwieſpalt geſetzt, denn wer dieſen troſtloſen Glau- hat, wird ſich bald der Wirklichkeit hingeben, bald mit chtſamem, unthätigem Bewundern das Ideal anſtaunen, und mit dem Gedanken tröſten, daß man es nie erreichen, ihm in der Wirklichkeit entſprechen könne. — Aber auch in ſpe-ativer Rückſicht führt dieſe Philoſophie zu keiner ächten Mo-. Die reine Philoſophie hat mit dem Leben nichts zu thun, Moral aber ſoll in dieſes beſtimmt und wirkſam eingrei-, ſie ſoll die Philoſophie in das Leben einführen, dieſes aliſiren, ſich ſelbſt aber realiſiren, ſich ganz mit ihm identi-ren; ſie ſoll nicht blos unfruchtbar lehren, ſondern ſelbſt aten und Leben erzeugen; dies iſt aber nicht möglich, wenn ee und Leben ſo abſolut getrennt ſind, das Ideal ſo ſehr er-en, die Wirklichkeit ſo ſehr herabgeſetzt wird, daß an eine aliſirung des erſtern in der letztern nicht zu denken iſt.

Eine Philoſophie, die wie jene des J. Boehme das Ur-

princip als Sehnen, als Streben, als Liebe auffaßt, wird selbst Leben hervorbringen, wird mit productiver, magischer Kraft neue Kräfte im Bewußtseyn hervorrufen, da sie das Bewußtseyn selbst in der höchsten, lebendigsten Kraft aufgefaßt hat.

Ein andrer bedeutender Fehler, auf den diese Philosophie durch die zu große Entgegensetzung von Idee und Wirklichkeit führt, ist, daß man dann auf der einen Seite der Idee nur eine Art von Schattenwirklichkeit zugesteht, während auf der andern Seite die Wirklichkeit durch das Gefühl ihre Rechte behauptet, ohnerachtet man sie theoretisch für bloßen Schein erklärt, und zu vernichten strebt; dies führt nun natürlich zu dem Resultate, daß man die Wirklichkeit, als dem Ideale nicht entsprechend, zu sehr verachtet, während man an die Idee als bloßes Schattenwerk nicht glaubt, man mag auch theoretisch davon lehren, was man will.

Ungeachtet dieser Mängel, deren Grund wir angegeben haben, behauptet Plato unter den Selbstdenkern aller Zeiten und Nationen den ersten Rang; er ist uns Quelle zugleich und Urbild, dieses wegen der hohen Vortrefflichkeit des Styls und der Form, jenes, weil er uns mehr, wie alle andere, in den Geist der Philosopheme seiner Vorgänger führt. Das Verhältniß, in dem er zu diesen steht, ist schon früher angegeben worden.

Er ging aus von dem Gegensatze der Systeme des Heraklits und des Parmenides. Die Philosophie, worauf er sich als mit ihr übereinstimmend bezieht, ist jene des Anaragoras. Mit seinem Princip ist er sehr wohl zufrieden, aber er befriedigte ihn nicht; er behauptete, Anaragoras habe sein Princip nicht weit genug geführt, sey nicht consequent und treu dabei geblieben, habe nicht alles aus diesem Einen Princip hergeleitet, sondern späterhin zur Erklärung aller natürlichen Dinge noch andere Principien angenommen. Daß Plato selbst in den nämlichen Fehler fiel, ist schon gezeigt worden.

In einem ähnlichen Verhältniß, wie zum Anaragoras, stand er auch zum Sokrates. Die Lehre des absolut Guten und Schönen nahm er von diesem an, er wollte nur die speculative

egründung und Entwicklung hinzufügen. Man hat mehrmals
e Beſchränktheit des Sokrates mit Plato's hohem ſpeculati-
m Geiſte in Gegenſatz bringen wollen, allein dieſer iſt nicht
groß, wie man gewöhnlich annimmt. Sokrates war nicht
ganz von aller Speculation entfernt, ſeine Beſchränkung
ar willkürlich. Daß Plato ſeinem ſpeculativen Geiſte gemäß
ei dieſer nicht ſtehen blieb, iſt leicht erklärlich. Ein Haupt-
arakter der ſokratiſchen Beſchränktheit, daß er ſich in die Phy-
k nicht einließ, findet ſich bei Plato in einem noch höhern
rade; er leugnete ausdrücklich, was Sokrates nur unentſchie-
en ließ, daß es eine Phyſik als Wiſſenſchaft geben könne;
eil der Gegenſtand der Phyſik, die äußere Natur, durchaus
eränderlich und wandelbar ſey, laſſe er auch kein ſtrenges,
eibendes Wiſſen, ſondern nur ein Meinen zu; er beſchränkte
ine Philoſophie blos auf Dialektik; dieſe war ihm, als
iſſenſchaft vom höchſten Gute, zugleich Logik, Moral und
heologie. —

Der Pythagoräer erwähnt Plato mit der höchſten Achtung;
er er gibt uns keine Auskunft, was in ſeiner Philoſophie
ohl von ihnen hergenommen ſeyn möchte, welches doch wohl
r Fall war. Auffallend iſt es immer, daß, ungeachtet er
s pythagoräiſchen Syſtems mit ſo großem Ruhme erwähnt,
ch mit der politiſchen Tendenz dieſer Philoſophie ganz ein-
rſtanden war, doch die Principien ſeiner Philoſophie mit je-
r, ſo weit wir ſie kennen, nicht ſo genau verwandt ſind.

Indeſſen ließen ſich doch durch Vergleichung wohl mancher-
i Beziehungen und Aehnlichkeiten auffinden; — ſo könnte man
ohl annehmen, Plato habe ſeine Ideen an die Stelle der
ythagoräiſchen Zahlen ſetzen wollen; beide nehmen wenigſtens
tellectuelle Principien an, und ſind nur in den Beſtimmungen
n dieſen verſchieden. Ueberhaupt wäre es nicht unwahr-
heinlich, daß Plato mehrere ſeiner Philoſopheme andern py-
agoräiſchen entgegengeſetzt habe, nicht um ſie zu beſtreiten,
ndern beſſere an ihre Stelle zu ſetzen.

Plato's Lehre von der Einheit und Vielheit kann mit der
ehre der ſpätern Pythagoräer in Beziehung geſetzt werden; die

Gottheit ist ihm die Einheit, das Beharrliche; die Materie die Vielheit, das Wandelbare. Die Einheit ist bei ihm das bildende Princip, die Vielheit das leidende, wenn gleich nicht ganz im Sinne der Pythagoräer. Auch setzt er der Einheit nicht die Zweiheit, sondern die Mannichfaltigkeit entgegen, und läßt sich nicht ein in Zahlenconstructionen.

Aristoteles.

Da sich um Plato und Aristoteles die Philosophie der spätern Zeit gleichsam wie um ihre Pole gedreht hat, so verdient auch der letztere in der Geschichte der Philosophie eine ausführlichere Erwähnung, als ihm sonst in Vergleichung mit andern wohl zukommen möchte. — Unstreitig aber gehört er unter die größten Männer Griechenlands. Form und Styl sind bei ihm, wenn gleich nicht von der hohen Schönheit wie bei Plato, doch äußerst elegant, gewählt, sorgfältig, bestimmt, freilich etwas trocken und streng, aber doch durch die vielen Beispiele, Mannichfaltigkeit, Präcision und Klarheit so anmuthig, wie möglich. — Was ihn aber vor allen andern auszeichnete, ist seine große Gelehrsamkeit und Kritik; er umfaßte alle wissenschaftlichen und gelehrten Kenntnisse der damaligen Zeit, verband den Reichthum und die Fülle seiner Gelehrsamkeit mit dem Geiste der Philosophie und Kritik, weswegen ihn die Griechen den Vater der Kritik nannten. Offenbar war er der erste unter den griechischen Gelehrten.

Aristoteles entfernt sich nicht nur von Plato, sondern bestreitet ihn, und zwar oft mit einer Heftigkeit, die vermuthen läßt, daß er ihn nicht ganz verstanden habe.

Bei ihm findet sich schon die Eintheilung der Phi in Logik — Moral — und Physik. — Die Neuern h der Voraussetzung, daß die Logik ein Organon der Phil

y und ihre Grundprincipien enthalte, dieſe der Phyſik und
koral vorhergehen laſſen. Dies iſt wohl ſehr unrichtig: der
ang, den Ariſtoteles ſelbſt ſcheint bezweckt zu haben, iſt zuerſt
hyſik — dann Logik — dann Moral. — Seine metaphyſiſchen
chriften, die aber theilweiſe ſehr unächt ſcheinen, können den
ebergang machen von der Logik zur Moral. —

Ariſtoteles Philoſophie mußte wohl, als der platoniſchen
ntgegengeſetzt, natürlich von dem Punkte ausgehen, wo dieſe
n mangelhafteſten war, der Phyſik, die Plato faſt unbearbeitet
laſſen hatte. Zu dieſem äußern Grunde kommt noch, daß die
hyſik des Ariſtoteles die Principien ſeiner Philoſophie überhaupt
nthalte, angenommen, daß die Bücher der Metaphyſik unächt ſind.

In der großen Zahl der dem Ariſtoteles zugeſchriebenen
Werke ſind wohl viele unächt; dies ſcheint beſonders von der
chrift über die Kategorien zu gelten, aus der man bisher ſein
yſtem vorgetragen und beurtheilt hat; die obenerwähnten Bü-
er über die Metaphyſik ſind ebenfalls ſehr zweifelhaft.

Was die allgemeinen Principien ſeiner Philoſophie betrifft,
iſt das weſentliche darüber ſchon geſagt worden, ſie iſt ein
bjectiver Idealismus.

Die erſten Principien aller Dinge ſind die Materie —
e Form — die Privation. Seine Materie iſt gar nicht
eperlich, iſt nichts, als die bloße Möglichkeit an und für ſich,
urchaus unbeſtimmt, ohne alle Qualität, die blos gedachte
Grundlage des Wirklichen. Die Formen ſetzt er entgegen
n platoniſchen Ideen, ſie ſind ihm das wirkliche, weſentli-
e, nothwendige. — Das was die Formen näher beſtimmt, —
er durch Beſchränkung des unbeſtimmten, Beſchränkung der
Materie und Möglichkeit die Beſtimmung der Formen veran-
ßt, iſt die Privation.

Die Form und reine Actuoſität iſt Fichte's abſolutes Ich;
e Beſtimmungen durch die Privation ſind die Denkgeſetze,
e das Ich ſich ſelbſt gibt, die Materie das Etwas, durch
ffen Anſtoß dieſe Selbſtbeſchränkung, Selbſtgeſetzgebung des
chs veranlaßt wird.

Wenn Ariſtoteles ſagt, die Seele ſey der Ort der Formen,

so ist dies ganz idealistisch, da die Formen alles wirkliche und nothwendige umfassen; die Materie aber keine Realität und kein Daseyn für sich hat.

Auch seine Erklärung der Natur der Seele ist ganz idealistisch. Er setzt diese in die Selbstthätigkeit, oder die Kraft der Selbstbestimmung. Dies ist nun nichts anders, als die Selbstthätigkeit des Ichs der neuern Idealisten.

Die weitere Ausführung dieser Untersuchung kann hier nicht statt haben; wir bemerken nur noch, daß im Gegensatze des neuern, von der reinen Anschauung des Ichs ausgehenden subjectiven — der aristotelische Idealismus, der nicht als Theorie des Bewußtseyns, sondern der Natur auftritt, aber diese ganz idealistisch bis zum absolut thätigen Verstand (νοῦς) ausbildet, der objective genannt werden könnte. —

Bei einer ausführlichen Charakterisirung des aristotelischen Systems ist seine Physik allerdings wohl das wichtigste; doch können wir zu unserm Zwecke darauf nicht Rücksicht nehmen.

Von seiner Logik (ist schon gesprochen und) wird später bei der Untersuchung über die Logik überhaupt die Rede seyn, da diese doch von Aristoteles an als eine für sich bestehende Wissenschaft behandelt worden ist. —

Wir erwähnen hier nur noch des allgemeinen Princips der Moral des Aristoteles, als merkwürdig wegen seines idealistischen Charakters. Immer geht Aristoteles darauf aus, die Wahrheit in der Mitte zwischen zwei sich widersprechenden Gegensätzen zu suchen. — Die Beobachtung des Mittelmaaßes zwischen dem Zuviel und Zuwenig macht ihm also auch das Wesen der Tugend aus; so ist z. B. die Tapferkeit das Mittel zwischen der Zaghaftigkeit und Verwegenheit. — Dies ist der idealistischen Ansicht sehr gemäß: das Kriterium des Idealismus ist unbegränzte Thätigkeit; diese ist aber ohne Wechsel, ohne Streit und Gegensatz nicht denkbar.

Hätten Kant und Fichte in ihrer Moral sich der aristotelischen, als der stoischen angeschlossen, so sie sicher weit consequenter seyn; nicht als wäre des stoteles Moral so durchaus idealistisch; sie ist im

ile ſehr unvollkommen, und nur in ihrem erſten Principe dem eſen des Idealismus ſehr angemeſſen und treu. Dem nega- en Geiſte der kantiſchen und fichtiſchen Moral würde es in- ſſen viel gemäßer ſeyn, wenn beide nach Aufſtellung des ne- tiven Begriffs von Pflicht das Materiale der Pflicht, wie riſtoteles, beſtimmt hätten als Vermeidung aller Extreme.

Von dem Hauptgrunde der Mangelhaftigkeit des ariſtoteli- en Idealismus wird ſpäter die Rede ſeyn, wo die gemein- ſchaftliche Quelle der Unvollkommenheit aller bisherigen Syſte- e des Idealismus aufgeſucht werden ſoll.

Akademiker.

Nach Plato's Tode empfing ſeine Schule von dem Orte, er gelehrt hatte, den Namen Akademie, dieſe theilt ſich n in die ältere und neuere Akademie; die ältere entfernte zwar ſchon in einzelnen Lehren von Plato, die neuere aber ch gänzlich von ihm ab, und ging zum Skepticismus über. — ieſen neuern Skeptikern ging noch ein andrer von Bedeutung, mlich Pyrrho, — voran. Von ſeinem Skepticismus iſt ſo- l bekannt, daß er ganz empiriſch war, gegründet auf die gewißheit der ſinnlichen Eindrücke, die blos relativ und ſub- tiv ſeyen; auf das Unſichere, Schwankende aller aus dieſen ogenen Urtheile und Schlüſſe, und endlich auf den hiſtoriſch vieſenen Widerſtreit aller menſchlichen Meinungen, Wiſſenſchaf- , und beſonders der Philoſophie ſelbſt. — Alles Unheil und end des menſchlichen Lebens entſpringe aus der Entſchieden- t, mit der die Menſchen über Wahres und Falſches, über tes und Böſes, als in der Natur ſelbſt gegründet, abſpre- n, und der damit nothwendig verbundenen Unruhe, welche e Entſchiedenheit in ihre Beſtrebungen bringt; man müſſe r immer nach der Wahrheit forſchen, ohne zu entſcheiden,

daß sie gar nicht gefunden werden könne, aber nie glauben, daß man sie schon gefunden hätte, daher immer seinen Beifall zurückhalten, und bei der Unentschiedenheit beharren.

In der Moral schloß er sich an die strenge sokratische an; hiebei muß er natürlich sehr inconsequent verfahren seyn; denn es läßt sich gar nicht einsehen, wie jene strenge Tugendlehre mit seiner skeptischen Ansicht habe zusammenhängen können.

Daß der Skepticismus auf das Leben keinen Einfluß haben könne und solle, nahmen alle spätern Skeptiker an, und trennten daher Theorie und Praxis.

Die Akademiker schöpften ihren Skepticismus aus dieser Quelle; er enthält durchaus nichts Neues; sie suchten nur die skeptischen Ansichten aller andern zu vereinigen, trieben den Skepticismus bis zu der Höhe des Gorgias, und stellten ihn durch die Behauptung: man könne auch nicht einmal wissen, daß man nichts wisse, auf die äußerste, zerbrechlichste Spitze.

Das Abschreckende für das gemeine Leben suchten sie dem Skepticismus durch die Behauptung zu benehmen, im Leben müsse man sich den angenommenen Gesetzen und Meinungen, wie andere tugendhafte Menschen, anschließen. Auf diese Weise suchten sie Moral und Praxis neben dem Skepticismus zu retten, freilich sehr inconsequent, da der wirkliche Skepticismus gewiß auf das Leben Einfluß haben kann.

Den fixirten Skepticismus priesen diese spätern Skeptiker als die letzte, schönste Frucht des menschlichen Geistes, als das höchste Gut, und nannten diesen Zustand, wo man weder durch Behauptungen noch Zweifel, weder durch Begebenheiten noch Leiden beunruhigt werden kann, — die Unerschütterlichkeit, wo man Vergnügen und Schmerzen, die die Naturnothwendigkeit uns auflegt, annimmt, ohne sich durch die Entscheidung, daß etwas von Natur unbedingt gut oder übel sey, beunruhigen zu lassen; wo man den Gesetzen seines Vaterlandes, den Sitten und Gebräuchen seiner Mitbürger, den Ueberlieferungen der Wissenschaften und Künste folgt, ohne durch eine bi Entscheidung über ihren absoluten Werth oder Unwerth ren zu lassen.

Einige der ſpätern Akademiker entfernten ſich von dem rengen Skepticismus dadurch, daß ſie eine Wahrſchein-chkeit annahmen. Mit der Annahme des Wahrſcheinlichen, o man nur die unbedingte Gewißheit wegräumt, das, was ndere dafür ausgeben, blos als wahrſcheinlich annimmt, die Wahrheit überhaupt aber nicht leugnet, verliert ſich der Skep-ticismus endlich ganz und gar, und ſchließt ſich mehr oder we-iger an andere Philoſophieen an.

Epikuräer und Stoiker.

Epikur ging von dem atomiſtiſchen Syſteme des Leukippus und Demokritus aus, beide ließen Geiſter höherer Art, Götter in men-henähnlicher Geſtalt zu, und ſchloſſen ſich hierin dem craſſen olytheismus der Griechen völlig an. Die Anſicht, die Epikur on den Göttern hatte, hat das Eigne, daß er ſie außer aller hätigkeit, ohne allen Einfluß auf die Welt ſetzte, und den Glauben an eine göttliche Weltregierung für den gröbſten, hädlichſten Irrthum der Menſchheit anſah.

Die Götter wirken nicht außer ſich, ſie ſind von aller hätigkeit und der damit verbundenen Sorge, Mühe und Be-hwerde, die eine Weltregierung nothwendig herbeiführen wür-e, gänzlich frei; in dem ungeſtörten Genuſſe alles Guten, i der abſoluteſten Ruhe beſteht ihre Seligkeit.

In dem Syſtem des Epikur iſt der Punkt, wo dieſe Be-auptung ſich anſchließt, leicht zu finden. Epikur ſah das ergnügen als das höchſte Gut des Menſchen an; das Vergnügen eſtimmte er aber blos negativ, als einen Zuſtand der Ruhe, er Schmerzloſigkeit, wo das Gemüth durch nichts afficirt nd bewegt wird, wo nach der Befriedigung aller Neigungen nd Triebe jedes unruhige Streben und Begehren aufhört, nd das Gemüth in vollkommener Ruhe verharrt, nichts mehr

wünſcht, und alſo vollkommen beglückt iſt. — Die Aehnlichkeit und Verſchiedenheit dieſer Lehre mit der kyrenäiſchen iſt ſchon erwähnt worden. —

Wäre in dem Syſtem des Epikur überhaupt nur die geringſte Conſequenz, ſo könnte dieſe Anſicht wohl als ein Kum zur Rückkehr zum Pantheismus angeſehen werden. —

Die letzte noch übrige Schule der griechiſchen Philoſophie iſt die der Stoiker. Was überhaupt von den letztern Griechen gilt, daß mit der zunehmenden Gelehrſamkeit auch die Abnahme der Erfindungskraft und des Selbſtdenkens ſichtbar wird, läßt ſich auch auf die Stoiker vollkommen anwenden.

Schon Ariſtoteles war ungleich gelehrter wie Plato, ſtand ihm aber an Originalität und Erfindungskraft weit nach. — Der Skepticismus der Akademiker ſtellt gar keine neuen Reſultate auf, iſt nur eine Vernichtung der ältern dogmatiſchen Lehren. — Das Syſtem des Epikur konnte nur durch ſeine Annehmlichkeit für ein geſunkenes, kraftloſes, verdorbenes Zeitalter Aufſehen erregen.

In allen dieſen aber vermiſſen wir durchaus jene urſprüngliche Kühnheit und Kraft; jene hohe Originalität, Freiheit und Selbſtſtändigkeit des philoſophiſchen Geiſtes, der in den frühern Syſtemen der griechiſchen Philoſophie ſich ſo reich und mannichfaltig entwickelte. Man ging einzig darauf aus, die ältern Lehren zuſammenzutragen, zu modificiren, neu zu geſtalten, verſchiedene Anſichten zu verſchmelzen und zu vereinigen, und aus ihnen neue Syſteme zu entwickeln, wozu natürlich die mit der ſteigenden Gelehrſamkeit zunehmende Kenntniß fremder Grundſätze und Syſteme, und der immer mehr ſich entwickelnde kritiſche Prüfungsgeiſt ſehr hülfreiche Hand leiſteten. — Alles dieſes gilt von den Stoikern; ungeachtet ſie ihre Lehren in neue Worte und Formeln einkleideten, errichteten ſie ihr philoſophiſches Gebäude doch blos aus ältern Materialien; man kann ſie alſo mit Recht zu den Eklektikern zählen, deren Fehler ſich auch bei ihnen vorfinden, daß nämlich eine aus verſchiedenartigen Theilen zuſammengeſetzte Philoſophie unmöglich innern, harmoniſchen Zuſammenhang haben kann, ſondern die einzel-

n Theile nur nothdürftig und oft höchſt inconſequent anein-
dergereiht ſind.

Originale Quellen über die ſtoiſche Philoſophie fehlen uns
ſt gänzlich; durch Cicero und Seneca erhalten wir das Syſtem
ſehr mit eignen Meinungen gemiſcht, bei ihnen iſt die mo-
liſche Tendenz vorherrſchend, und doch wird auch die Moral
cht rein und präcis vorgetragen.

Wir wiſſen wenig von ihren erſten ſpeculativen Principien;
ch dieſen ſtelen ſie unter die Kategorie des Idealismus.
aß ſie zu den Intellectual-Philoſophen gehörten und das Ganze
umfaſſen ſtrebten, iſt keinem Zweifel unterworfen.

Sie theilten die Philoſophie in Phyſik, Moral und Logik.
In der Phyſik folgten ſie ganz dem Heraklit. Gleich ihm
hmen ſie das Feuer als die erſte weſentliche Grundkraft der
atur, die allgemeine Weltſeele an, die ſie auch allgemeine
ernunft nannten, und aus ihr die einzelnen Denkkräfte ab-
iteten; auch ſie behaupteten eine periodiſche Weltentſtehung
d Verbrennung; periodiſch in großen Zeiträumen kehrt alles
ieder durch allgemeine Verbrennung in das Urfeuer zu Gott
rück, um wiederentſtehend einen neuen Lauf zu beginnen. —
ie identificirten die geiſtige und körperliche Natur. —

Der intereſſanteſte Theil ihrer Philoſophie, die Moral,
e durch innere Würde und Erhabenheit, durch den ausge-
eiteſten Einfluß auf die Welt, ſich in der Geſchichte ſo ſehr
szeichnet, kann für unſere Unterſuchung nur in Rückſicht ihrer
undprincipien wichtig ſeyn. Ihre Moral, worin ſie am mei-
n eignes Verdienſt und Erfindung hatten, zeigt die größte
hnlichkeit mit dem neueſten, conſequenteſten Idealismus.

Ihre Moral war nicht nur ganz unabhängig von ihrer
eologie, ganz auf ſich ſelbſt beruhend, ſondern in offenbarem
iderſpruch mit ihrer Phyſik.

Ihre Moral forderte und erwartete die Erreichung des
eals von abſoluter Vollkommenheit in dieſer Welt, womit
Idee der abſoluteſten Unabhängigkeit, der freieſten, ſtreng-
n Selbſtbeſtimmung nothwendig verbunden war; — während
e Naturlehre zum gränzenloſeſten Fatalismus führte. Dieſen

offenbaren Widerſpruch, der ihnen auch von den Alten ſchon vorgeworfen wurde, leugneten ſie nicht, und ſuchten ihn auch nicht zu löſen.

Die Freiheit, die durch ihre Phyſik ganz aufgehoben wurde, ließen ſie für die Moral beſtehen. Wir finden alſo hier den nämlichen Widerſpruch, daſſelbe Dilemma von Freiheit und Nothwendigkeit, das Kant durch die Annahme von zwei verſchiedenen Welten, der ſpeculativen und moraliſchen, deren jede ihre eignen Geſetze hat, und durch den moraliſchen Glauben zu heben ſuchte.

Die Aehnlichkeit des ſtoiſchen Syſtems mit Kant und Fichte würde noch größer ſeyn, wenn beide nicht ihre Moral durch Annahme fremder Anſichten modificirt hätten. Kant ſuchte ſeine Moral durch Anſchließung an die chriſtliche annehmlicher zu machen; Fichte ſtimmt in der Moral im Ganzen mit Kant überein, im Naturrecht aber mehr mit Rouſſeau; überhaupt hatte das damals exiſtirende Naturrecht auf die Moral beider großen Einfluß.

Der Zwieſpalt zwiſchen Nothwendigkeit und Freiheit drückt beide Syſteme. Verſucht man dieſe zu vereinigen, ſo fällt man natürlich in die allerſonderbarſten, künſtlichſten Hypotheſen, ohne jedoch die nothwendige Inconſequenz heben zu können.

Wichtig iſt in der Logik der Stoiker, die im Ganzen wohl wenig ausgezeichnetes mag gehabt haben, wahrſcheinlich aus der Ariſtoteliſchen und andren zuſammengeſetzt war, — die Lehre von der Gewißheit, weil ſich dieſe kaum anders erklären läßt, als durch Analogie mit dem Idealismus. — Sie nahmen nur eine ſubjective Gewißheit an, reducirten alles auf das innre Gefühl der Gewißheit, auf die abſolute Evidenz des ſubjectiven Gefühls der Gewißheit und Nothwendigkeit. Der Idealiſt wie der Empiriker nehmen beide nur ſubjective Gewißheit an; der Idealiſt eine abſolute, der Empiriker hingegen nur eine relative. — Alle Erkenntniß entſpringe nur aus Empfindung, Erfahrung, ſey nur die Miſchung des durch Erfahrung gegebnen Stoffes. — Dieſe Lehre würde ſie durchaus als Empiriker

erscheinen lassen, was doch nicht die Tendenz ihres Systemes ist. Sie stellten den Skeptikern, die ihnen mit dieser Subjectivität der Erkenntniß stark zusetzten, manche Stufen der aus Erfahrung geschöpften Vorstellungen nach dem Grade ihrer Gewißheit entgegen. An die Spitze von diesen stellten sie das, was sie den begreiflichen Gedanken nannten; sie müssen wohl darunter verstanden haben, der in sich selbst evident sey, absolute Gewißheit mit sich führe. Die Gewißheit dieses ersten ist schlechthin unmittelbar; die Gewißheit der andern Sätze und Begriffe ist aus diesem abgeleitet, sie sind an diesen ersten Ring angeknüpft.

Da die Stoiker keine angebornen Begriffe statuirten, auch keine von außen gegebne, sondern nur subjectiv innere Gewißheit annahmen, so kann auch dieser erste Gedanke nur ein innerer gewesen seyn, eine innere Anschauung von unmittelbarer, schlechthin nothwendiger Gewißheit; — also mit der reinen Anschauung der neuern Idealisten, welche ihnen die Quelle aller Gewißheit ist, große Aehnlichkeit haben.

In ihrer Physik ist noch ein Gedanke merkwürdig. Da sie die Centralkraft der Natur im Feuer suchten, dieses aber auch als Vernunft oder als Quelle der Vernunft sich dachten; — so kamen sie auf den Begriff von zeugenden Gedanken, productiven Begriffen, die eine zeugende Kraft haben. Diese sind sehr zu unterscheiden von den angebornen des Plato; es scheint zwar, daß sie im menschlichen Verstande etwas ähnliches annahmen, da sie sich häufig beriefen auf die allgemein geltenden Grundsätze der Menschen, die sie auch allgemeine Vorurtheile nannten, Urtheile, wozu die Anlage im Menschen da ist, — die also nothwendig erfolgen; — damit hatten sie nun in dem menschlichen Verstande allgemein geltende Denkgesetze, verschieden von angebornen Begriffen, angenommen, bloße Dispositionen, Formen, die erst durch Anschauung, Empfindung zur Wirklichkeit kommen, vorhin blos möglich waren.

Wie die verschiedenen Theile der stoischen Philosophie zusammenhingen, läßt sich nicht bestimmen; wahrscheinlich war eben kein großer Zusammenhang da; den Widerspruch ihrer Moral

und Theologie läugneten ſie gar nicht, und die Art und Weiſe, wie ſie ihn zu heben und zu beſchönigen ſuchten, iſt äuſſerſt ſchwach und unvollkommen. Mit den Stoikern iſt die Geſchichte der ältern griechiſchen Philoſophie geſchloſſen; die nachfolgenden Alexandriner entfernen ſich in Geiſt und Form ganz von dem Charakter der alten Griechen.

Die ältern griechiſchen Philoſophen von Thales bis zu den Stoikern bilden eine ununterbrochne Kette fortſchreitender Selbſtdenker, deren Geſchichte gewiß in jeder Rückſicht zu den merkwürdigſten Erſcheinungen des menſchlichen Geiſtes gehört, nicht nur in Rückſicht der Strenge und Erhabenheit ihrer Tugend und Lebensweiſe, der bewunderungswürdigen Höhe ihres ſpeculativen Genies, ſondern vorzüglich wegen des ganz eignen Phänomens der reinſten Originalität, und bei dieſer der höchſten Fruchtbarkeit, Fülle und Mannichfaltigkeit. Die griechiſche Philoſophie, vom Anfange an ſich ſelbſt überlaſſen, ohne allen Einfluß fremder Ideen und Meinungen, bewährte ſich in dieſer Selbſtbeſchränktheit eben ſo kühn als glücklich. Jene erſten Selbſtdenker, ungeachtet ihnen ſo viele Hülfsmittel und Kenntniſſe fehlten, hatten über das innere Weſen der Natur ſo glückliche Gedanken, wie ſie ſich bei ihren Nachfolgern nur ſelten vorfinden, und wie ſie der menſchliche Geiſt nur in ſeiner höchſten Kraft und Fülle erzeugen kann. Größere Selbſtdenker an Kraft, Umfang und Tiefe des philoſophiſchen Geiſtes mit ſchöner Form ſo glücklich vereinigt, wie bei Plato und Ariſtoteles, finden wir in keinem Zeitalter.

Gleich bei der erſten Entwicklung der griechiſchen Philoſophie finden ſich ſchon Keime und Spuren von faſt allen Syſtemen und Denkarten, und zwar jede dieſer Anſichten mit dem größten Enthuſiasmus aufgefaßt, und mit der ſtrengſten Einſeitigkeit durchgeſetzt. Wenn dies nun gleich mancherlei Mängel und Unvollkommenheiten herbeiführen mußte, wenn gleich die griechiſche Philoſophie ſchon frühe auf alle der philoſophirenden Vernunft ſo gefährliche Abwege gerieth, jeden von dieſen mit dem Feuer der erſten Erfindung kühn und entſchieden betrat, wenn gleich jene die Philoſophie ſo ſehr herunterwürdigende und

kehrende Sophistik bei den Griechen so förmlich ausgebildet rde, die Philosophie endlich, nachdem sie alle Stufen der Ent- klung, Bildung und Verbildung durchgegangen war, in sich bst erlosch; so sind dies Grundfehler und Gebrechen, die sich jeder noch so schönen und reichen, aber ganz freien Entwicke- ng der menschlichen Natur und Geisteskräfte in allen Arten er Hervorbringungen zeigen werden; wenn der menschliche eist nicht auf eine andere Art durch ein sicheres Mittel aus- ücklich auf dem rechten Wege erhalten, und gegen alle Verir- ng gesichert wird.

Wenn man diese Periode der ältesten griechischen Philoso- ie im ganzen charakterisiren wollte, so wäre es die Epoche der sprünglichen Entstehung, Erfindung, der freiesten Entwicklung s sich selbst überlassenen philosophischen Geistes, der wilden, rch kein beschränkendes Gesetz zurückgehaltenen Vernunft, bei r also bei all dem Schönen und Vortrefflichen auch alle Aus- weifungen und Verirrungen sich vorfinden.

In dem folgenden Zeitalter herrscht ein ganz verschiedener harakter, indem dort die Philosophie an etwas Bestimmtes ge- ftet wurde, was die freie Entwicklung wo nicht ganz verhin- rte doch wenigstens sehr erschwerte. —

Die Alexandriner.

So wie in der Poesie erscheint auch in der Philosophie der harakter des alexandrinischen Zeitalters. Die Sphäre der Er- idungen schien erschöpft, die griechische Philosophie schritt nicht eiter fort, sondern schränkte sich auf Bewahrung, Sichtung id Anwendung des Vorhandenen ein. Die steigende Gelehr- mkeit, der kritische Forschungsgeist, die ausgebreitetern histori- yen Kenntnisse, die größere Bekanntschaft mit den Meinungen

und Ideen anderer Zeiten und Nationen, zusammengenommen mit dem Mangel eigner Erfindungskraft mußte nothwendig der Philosophie dieser Zeit einen von der ältern ganz verschiedenen Charakter geben. Die Alexandriner suchten blos die alten Systeme wiederherzustellen, ihre Einseitigkeit durch Verschmelzung entgegengesetzter Ansichten zu heben, und durch Verschmelzung des Ausgewählteſten eine vollkommene Philosophie aufzustellen; sie waren durchaus Synkretisten; ihre Philosophie eine Mischung platonischer, aristotelischer, stoischer, angeblich pythagoräischer, orientalischer Philosopheme; sie selbst geben mancherlei Quelle ihrer Philosophie an, berufen sich auf alte Mysterien, auf Moses, die Kabbalah, eine Tradition geheimer Philosophie, die einige Juden zu besitzen vorgaben, auf indische, ägyptische Philosophie; da in Aegypten das Alte nicht ganz verdrängt werden konnte, so mischten sich hier die griechischen und ägyptischen Meinungen und Ideen. Also eriginelle Erfindung und Ausbildung der Grundprinzipien in der Philosophie findet sich bei den Alexandrinern nicht; ihre Philosophie ist bloßer Synkretismus.

Wenn es wirklich möglich wäre, durch Verschmelzung des Ausgewählteſten, gleichsam wie mechanisch und chemisch, eine neue Philosophie hervorzubringen, so wäre der Synkretismus gar nicht zu verwerfen; allein dies ist nicht der Fall. Das blos mechanische Zusammenschmelzen verschiedenartiger Principien kann nicht zur Wahrheit führen; jede der drei höhern Arten der Philosophie hat ihre innere Fehler und Mängel; diese könnten nur wegfallen, wenn eine harmonische, innere Vereinigung möglich wäre. Eine solche ist aber der Synkretismus nicht; er ist eine bloß mechanische Zusammensetzung verschiedenartiger Theile. Die Schwierigkeiten, welche andere Systeme drücken, finden sich doppelt statt bei allen, welche entgegengesetzte Ansichten vereinigen wollen, und dadurch die Widersprüche beider vereinigen; aus der willkürlichen Zusammensetzung entstehen neue Verwirrungen, aus diesen wieder andre, und so ins Unendliche fort. —

In Rücksicht der ersten Entstehung, der originellen Erfindung und vollendeten Ausbildung der Grundprincipien ist alſo

die alexandrinische Philosophie keineswegs merkwürdig, wohl aber, weil sie den Uebergang macht von der alten zu der neuen Zeit und den Kampf des alten und neuen Glaubens bezeichnet, wo die größten, ältesten Ideen des Orients mit denen der Griechen in verworrener Gährung durcheinander gemischt waren.

Was der alexandrinischen Philosophie noch ausserdem die größte Wichtigkeit für uns gibt, ist, daß nicht allein die Philosophie, sondern fast alle Einrichtungen der neuern Zeit aus diesem Kampfe der größten bekannten philosophischen Ideen abzuleiten sind; die Keime mancher noch bestehenden Lehren, Ansichten und Einrichtungen müssen einzig in der alexandrinischen Zeit aufgesucht werden.

Wir haben zwar hiebei nicht, wie bei der altgriechischen Philosophie, den Verlust so vieler Werke zu beklagen, es fehlt uns gar nicht an den nöthigen Quellen und Materialien, aber sie sind fast noch ganz unbearbeitet; was die Sache schwierig macht, ist, daß ein scharfsichtiger, mit der orientalischen und griechischen Philosophie zugleich vollkommen bekannter kritischer Geist dazu gehörte; er müßte alles, was in diesem Streite nur einzeln erschien, in dem ganzen Umfange der Quelle nach kennen. Doch dies ist nicht die einzige Schwierigkeit; auch die Nähe des Gegenstandes, die Verflechtung mit unserm lebendigen Interesse für das zum Theil noch Bestehende, verrückt schon einigermaaßen den Gesichtspunkt; endlich gehört auch noch eine genaue Kenntniß der Kirchengeschichte zu einer gehörigen Beurtheilung und Kritik der Alexandriner, indem bei ihnen fast alle ältern christlichen Lehren und Ideen vorkommen, und umgekehrt eine genaue Kenntniß der alexandrinischen Philosophie zu einer vollkommnen Darstellung der Kirchengeschichte. Und nun findet sich auch hier wieder ein großes Hinderniß, da die meisten von der orthodoxen Lehre abweichenden Systeme als ketzerisch verbannt worden, und dadurch viele (wie das manichäische) zu Grunde gegangen sind, während man doch gerade diese zur Geschichte der alexandrinischen Philosophie durchaus kennen müßte. —

In zwei Stücken stimmen die Alexandriner überein, in

der Lehre von der göttlichen Trias und in dem System der Emanation. Zu diesem, welches wohl unstreitig als orientalischen Ursprungs erklärt werden darf, da sich bei den Altgriechen, wie wir gesehn, keine Spur davon nachweisen läßt, ohne daß auf den Orient hingedeutet wird, bekennen sie sich alle mehr oder weniger. Das Princip der Trias aber ist ihnen, wenn sie auch sonst auf das weiteste voneinander verschieden sind, Heiden, Christen und Juden, neben den gröbsten Irrthümern, mit einigen Modificationen allen gemein, und dies ist auch offenbar ihre eigenthümliche Lehre, da alle übrigen doch nur neue Anwendungen alter Ideen und Systeme waren. Wo sie am klarsten dargestellt wird, lautet sie also: die göttliche Urkraft ist schlechthin über alle Prädicamente und Qualitäten erhaben; also durchaus unbegreiflich; es muß daher eine göttliche Entwicklung in dem göttlichen Verstande angenommen werden, und diese erste Wirkung der Gottheit ist der Logos; weil aber auch dieser von der Sinnenwelt noch zu weit entfernt steht, muß es noch ein drittes, einen Weltgeist, eine Centralkraft der sinnlichen Natur geben, die von jenen beiden obern Kräften ausgeht. Insofern hier nicht mehr der Verstand als das Höchste und Erste wie bei Plato, sondern die göttliche Urkraft über den Verstand wie über den Körper weit erhaben gesetzt wird, ohne alle Qualität und Begriff, wovon sich weiter nichts erkennen läßt, als daß es ein Einziges, schlechthin Eines ist, — kann also dies System, wo es consequent ist, nichts anders als Realismus seyn. — Bei der Idee eines einigen, alleinigen, einzigen, absolut vollkommenen Wesens — von dem nichts verschieden, sondern alles in ihm und durch dasselbe ist, — wo alles in Gott, alles nur ein Ausfluß aus Gott, alles nur durch Gott ist, — kann man dem Pantheismus nicht entgehen. — Doch hierunter verstehen wir nicht den reinen strengen Pantheismus, zu diesem kann man das alexandrinische System nicht zählen, sondern den angewandten Pantheismus, oder Realismus, dessen wesentlichen Unterschied wir bei Pythagoras, als in der Construction bestehend, angegeben haben. Wissenschaftlich ausgedrückt, ist auch die alexandrinische Lehre von der

rias nichts anders, als Construction der Gotth
– nach wissenschaftlicher Construction strebender Pantheism
– auf diese Lehre beschränkt sich aber auch alles, was
lexandriner in systematischer Form vorgetragen haben, es
ziemlich das Einzige, was in ihrem Systeme wissenscha
en Werth hat; alles übrige ist eine Mischung besonders
latonischen und orientalischen, aber auch aristotelischen,
hen und andern Ideen ohne strengen Zusammenhang unter
nder, noch mit jenem erstem Princip; und allein dadurch kö
ch diese Philosophie als ein Fortschreiten der Wissenschaft
ressant seyn, wenn alle die entliehenen, fremden Ideen di
ne fortgesetzte Construction an das erste Princip angeknü
nd so das Ganze in einer systematischen, wissenschaftli
orm aufgestellt wäre.

Plotin hat noch den meisten Zusammenhang in die alex
rinische Lehre gebracht, er verräth auch unter allen Alex
rinern am meisten Genie, und bewährt sich am fruchtbars
Wir finden bei ihm viele Ideen, die mit dem neuen Id
smus übereinstimmen. Sein Grundprincip ist freilich re
isch; aber gerade der Realismus kann die andern Syst
sich aufnehmen und zu ihnen fortschreiten; denn die allge
e Lehre des Pantheismus ist eben, weil sie durch ihre Un
eiflichkeit so isolirt da steht, am meisten mit andern Id
reinbar. Sie widerstreitet ihnen nicht, so daß, wenn n
nmal auf die Methode Verzicht thun will, es leicht wi
e mit ihnen in einen gewissen, wenigstens scheinbaren Zus
enhang zu bringen.

Was den Plotin am meisten auszeichnet und äuße
erkwürdig macht, ist seine Lehre von der Extase (einer int
tuellen Anschauung der Gottheit); er charakterisirt die
t der übernatürlichen Erkenntniß streng philosophisch als
n Zustand der Entzückung, der nicht so grob ist als Empf
ng, sondern, wie man sich in der neuern philosophischen Spr
e ausdrücken könnte, als ein Act des Herausgehens aus s
bst gedacht werden muß; er nennt es Vereinfachung d
eele, — Vernichtung aller Mannichfaltigkeit und Verschiede

heit in derſelben. Auf dieſe Vereinfachung der Seele beruft ſich nun Plotin als auf die höhere Erkenntnißquelle ſeiner Philoſophie; und dies Berufen auf ſolch eine übernatürliche Erkenntnißquelle, außer für den Glauben, wofür es die Offenbarung iſt, auch für die Philoſophie haben faſt alle Alexandriner mit ihm gemein, ſowohl ſeine Vorgänger als ſeine Nachfolger, ſowohl Heiden, Juden als Chriſten und unter dieſen orthodoxe, wie der h. Auguſtin; als Ketzer, wie die Gnoſtiker, Manichäer ꝛc.; nur freilich wird dieſe übernatürliche Erkenntnißquelle verſchiedenartig beſtimmt, ſo wie dies auch der Fall bei der Dreieinheitslehre iſt.

Die Offenbarung, ſagten ſie, ſey die Quelle der Wahrheit, die Philoſophie nur die Auslegung derſelben, aber auch zu dieſer bedürfe es einer höhern Erleuchtung.

Noch ſind nächſt den Alexandrinern die Manichäer durch ihren moraliſchen Dualismus merkwürdig; ſie nahmen zwei geiſtige Principien und eine belebte Materie an; daher wird dem dies Syſtem wohl mit Recht aus dem des Zoroaſter und der perſiſchen Magier abgeleitet.

Am meiſten zeichnet ſich neben Plotin in philoſophiſcher Rückſicht der h. Auguſtinus aus, nicht nur wegen ſeines großen Einfluſſes auf die chriſtliche Religion, ſondern auch wegen der Beſtimmtheit ſeines Stand- und Geſichtspunkts, der ſtreng philoſophiſchen Conſequenz ſeiner Anſicht.

Er war kein Realiſt; er verwarf das Syſtem der Emanation und ließ Geiſt und Materie ausdrücklich neben einander beſtehen. Er ſcheint ſich überhaupt von allen Philoſophen dieſer Epoche am beſtimmteſten an die dualiſtiſche Intellectual-Philoſophie anzuſchließen; er nahm auch Plato's Ideenlehre auf und überhaupt neigte er ſich dieſem, wenn er auch in der Form von ihm abwich, und in der Logik dem Ariſtoteles folgte, doch am meiſten an; die Manichäer aber beſtritt er.

Unter den vielen religiöſen Streitigkeiten der alexandriniſchen Zeit iſt jene über die Schöpfung der Welt für die Geſchichte der Philoſophie die intereſſanteſte. Die heidniſchen Alexandriner hatten nämlich, als durchgehends zum Realismus ge-

igt, von Ariſtoteles die Ewigkeit der Welt angenommen; eſen ſetzten die chriſtlichen Philoſophen die Weltſchöpfung tgegen, indem ſie in der Bibel ganz beſtimmt vorgetrag n . Auguſtin erklärte dieſe Weltſchöpfung in der Zeit als eine chöpfung aus Nichts. Wie lange der Streit eigentlich ge uert und wie er ſich aufgelöſt hat, läßt ſich nicht ganz ge m angeben; doch ſcheinen manche chriſtliche Philoſophen z. B. r ſogenannte Areopagit endlich mehr nachgegeben, und ihre einung allmälig ſo modificirt zu haben, daß der Unterſchied inah wegfiel; mehrere Kirchenväter hatten überhaupt zu viel n dem Realismus der Alexandriner angenommen, um einen eltanfang in der Zeit behaupten zu können, ſie erfanden da r, um ihre Sache einigermaaßen zu retten, die Schöpfung er Welt von Ewigkeit her.

Auguſtin war unter den Alexandrinern der beſtimmteſte ualiſt; wie Plotin der ſtrengſte Realiſt; aber nicht allein durch e Beſtimmtheit der erſten Principien, ſondern auch durch e conſequente Ausführung ihres Syſtems machen beide eine snahme; denn im Ganzen ſind die Philoſophieen dieſer Zeit chts anders als ein confuſes Gemiſch von Dualismus, Idea mus und Realismus, worin freilich meiſt der letzte vorherrſcht, er äußerſt ſelten auch nur der erſte Geſichtspunkt, die erſten rincipien conſequent und ſtreng beſtimmt ſind, von der wei n Ausführung des Syſtems gar nicht zu reden.

Das Reſultat unſrer Unterſuchung der alexandriniſchen Phi ſophie iſt alſo in kurzem folgendes: das Syſtem der Emana n war allen Alexandrinern, ſelbſt einigen ältern Kirchenvä n gemein, die ſpätern verwarfen es. Ein Princip, das er alle ohne Ausnahme, auch jene, die nach Auguſtin die nanation verwarfen, gemeinſchaftlich haben, iſt das der reieinheit; ein Princip, welches ſich meiſtens dem Rea mus mehr als dem Idealismus annähert, wie denn über upt die meiſten Alexandriner Realiſten waren. Die eutendſte Ausnahme machen im irrigen Sinne die Mani er und im richtigen Auguſtinus; dieſer zeichnet ſich als ualiſt, ſo wie Plotin als Realiſt am meiſten unter ihnen aus;

eben so allgemein endlich, wie das Princip der Dreieinheit, ist den Alexandrinern auch die Berufung auf eine höhere übernatürliche Erkenntnißquelle eigen.

Wir gehen jetzt zu einer neuen Periode über, zu der der Scholastiker.

Obwohl die Scholastiker in der Logik dem Aristoteles folgten, so schlossen sie sich doch (besonders die frühern) im Ganzen an die Alexandriner oder Neuplatoniker an, die, wie wir wissen, durchaus mehr von Plato als von Aristoteles annahmen, und erklärten demnach, auch wie die Alexandriner, das eigentliche Wesen der Philosophie als Dialektik. Die scholastische Philosophie gründet sich wirklich vollkommen auf die christlich-alexandrinische. In Rücksicht ihres Inhalts enthält sie gar nicht viel Neues, sie ist eine Fortsetzung der christlich-alexandrinischen Philosophie und wie diese ganz Theologie, ein Synkretismus fast aller bestehenden, intellectuellen Systeme und Ideen. Der Commentar des Aristoteles, der bei den Scholastikern eben so geehrt wurde wie Aristoteles selbst, schreibt sich aus der alexandrinischen Epoche her und enthält sehr viele platonische Ideen.

Nach allem diesem scheint nun gar kein Grund vorhanden, die Scholastiker in einer eigenen Periode von den Alexandrinern zu sondern; indessen gibt es dennoch mehrere Umstände, die einen außerordentlichen Unterschied zwischen beiden constituiren; diese sind vorzüglich die nicht nur politische, sondern auch litterarische Trennung des Occidentes von dem Orient und den Griechen durch das Eindringen der Deutschen in Italien und die Ausbildung der lateinischen Kirche; — die griechische Philosophie und selbst die Sprache ging nach und nach verloren und die lateinische Sprache bildete sich mit der lateinischen Kirche immer mehr zu einem für sich abgeschlossenen Ganzen. Die lateinischen Kirchenväter kannten wohl noch die griechische Philosophie, wie Augustin, der wenigstens mit der zu seiner Zeit bestehenden griechischen Philosophie vollkommen bekannt war; — die eigentlichen Scholastiker hingegen kannten die Griechen zuerst fast gar nicht.

Dann unterſcheiden ſich auch die Scholaſtiker dadur
ſie blos auf die Schule beſchränkt, und nicht wie die
Kirchenväter — Religionslehrer waren und auf den G
und das Leben einzuwirken ſuchten. Obſchon ihre Phil
blos theologiſch war, ſo war ſie doch von dem eigent
bendigen, praktiſchen Vortrage der Religionslehre entfer
dies iſt ſelbſt in der Form derſelben ſichtbar. — Was
Philoſophie der Scholaſtiker einerſeits gegen die der
Kirchenväter an Kraft und Leben verlor, das gewann
der andern Seite durch ihre Beſchränkung auf die Schul
der an Speculation und ſpeculativem Geiſte.

Ein anderer Umſtand, der noch in Betracht komme
iſt, daß die lateiniſche Sprache, die zur Zeit der Kirch
doch noch geſprochen wurde, durch die Entſtehung der
Sprachen verdrängt, zur Zeit der Scholaſtiker eine todt
che war; ſie hätten ſonſt auch nicht das Lateiniſche, das
wir bei den alten Römern ſehen, nicht ſo geſchickt zur
ſophie als das Griechiſche war, ſo willkürlich verände
geſtalten, und zu den größten Spitzfindigkeiten geſchickt
können. Daß die große Willkür, die ſich über eine todt
che ausüben läßt, auch für den innern Charakter einer
phie von vielen wichtigen Folgen ſeyn muß, wird bei
Nachdenken jeder einſehen.

Der wichtigſte und bedeutendſte Unterſchied der
briniſchen und ſcholaſtiſchen Periode liegt aber darin:
randriniſche iſt die einer großer Gährung, eines heftige
pfes und Streites — des größten, den uns die Geſchich
zuweiſen hat; — das Chriſtenthum fand vielen Wid
veranlaßte bei der durch die mancherlei in Umlauf g
nen Ideen ohnehin entſtandenen philoſophiſchen Gährun
Ketzereien und mußte ſich ſeinen Sieg erſt durch lange har
Kämpfe erkaufen. —

Die ſcholaſtiſche Periode iſt dagegen die des durch
nen, ſiegreichen, allgemeinherrſchenden, feſtgegründeten
bens. Nicht allein das Volk, ſondern auch alle Phil
waren mit der größten Gewißheit überzeugt, daß die

heit gefunden ſey; dies allein gibt uns den richtigen Standpunkt, die ſcholaſtiſche Philoſophie zu beurtheilen und zu verſtehen.

Alle Philoſophieen, die wir bis daher betrachtet haben, ſind uns als ein ernſthaftes, verlangenvolles Streben und Ringen nach der Wahrheit erſchienen.

Die ſcholaſtiſche Philoſophie aber geht von dem Gefundenſeyn der von jedem unbezweifelten, allgemeinen, angenommenen, feſten Wahrheit aus, iſt einmal überzeugt, daß die Wahrheit gefunden iſt, kennt einen Zuſtand des Suchens mehr gibt, kennt nichts übrig, als die Wahrheit zu erhalten und zu vertheidigen. Iſt es hinreichend geſchehen, ſo wird der philoſophirende in eine ſpielende Beſchäftigung mit allgemeinen Wahrheiten, in Lehren übergehen, an denen niemand zweifelt; indem dann ein mühſam zu erreichender, eigenthümlicher Zweck für die Philoſophie nicht mehr vorhanden iſt. —

Hier mag die Angabe unſerer Eintheilung der Geſchichte der Philoſophie in Epochen nach dem Charakter und dem Verhältniß der Philoſophie in Hinſicht auf die Erkenntnißquellen und das Fundament derſelben — nicht an unrechter Stelle ſeyn.

Wir unterſcheiden fünf Epochen. Drei davon ſind ſchon angegeben: 1. die griechiſche — die Epoche der erſten Erfindung, der freieſten Selbſtſtändigkeit und Entwicklung — der wilden, natürlichen, ſich ſelbſt überlaſſenen Vernunft; daher neben den vortrefflichſten, muſterhafteſten Productionen auch alle Ausſchweifungen derſelben. —

2. Die alexandriniſche — die Epoche der größten, heftigſten Gährung aller bekannten höhern Ideen, des Suchens und Streitens nach Offenbarung und um Offenbarung, über ihre Aechtheit, und wie ſie zu erklären. — Es iſt die Zeit des Hin- und Herſchwankens zwiſchen den verſchiedenen, ſich für Offenbarungen ausgebenden Traditionen, des Kampfes der alten und neuen Lehre, — kurz, die Zeit der philoſophiſch-religiöſen Revolution, wo eine neue Welt ſich geſtaltete.

3. Die ſcholaſtiſche, als die Epoche des feſten, unerſchütterlichen Glaubens; ſtatt des vorhe-

ſthaften Kampfes und Streites nur Gedankenſpiel und gym
liſche Verſtandesübung, wo die Säule des Glaubens in ſich
, unangefochtener Ruhe feſtgegründet ſtand.

Die Philoſophie dieſes Zeitalters iſt ihrem innern Weſ
h ein geiſtiges Hin- und Herſtreiten über die allgemein ane
nten, unbezweifelten Wahrheiten, wegen der weitern B
ndung der Principien unbeſorgt, blos um den Scharfſinn
en; und inſofern die ſinnreichen Spitzfindigkeiten des ſpiele
n, ſpeculativen Geiſtes Witz ſind, könnte man dieſes Philoſ
iren über den feſten, unangefochtenen Glauben auch gewiſſ
aßen die Philoſophie des Witzes nennen.

Wir können nun die Epochen der Philoſophie auch ſo b
ichnen:

Die erſte umfaßt den Zeitraum von Thales und den ål
n Philoſophen bis zu den Stoikern.

Die zweite von den Alexandrinern und Neuplatonikern b
dem h. Auguſtin und den übrigen lateiniſchen Kirchenväte

Die dritte von dem Entſtehen der Vulgarſprachen und v
cotus Erigena *) bis zu der neuen Denkrevolution und d
Wiederaufleben der griechiſchen Litteratur im 15ten Jahrh
rt.

Die vierte — von dieſem Zeitpunkt bis zu Descartes.

Die fünfte — von Descartes bis auf unſere Zeit.

Die vierte Periode nennen wir die myſtiſche, es iſt
rit der gegen die allzuſtrenge Herrſchaft der Scholaſtik n
reiheit ſtrebenden Myſtik, die ſchon in der vorigen Epo
ren Anfang genommen, aber bisher immer nur im Dunk
iſtirt hatte, nun offen auftrat, und die ausgeartete Philo
ſie der Scholaſtiker bekämpfte, eine Zeit der Revolution, d
ampfes und des Streites, durchaus der alexandriniſchen å
ch, ſowohl durch dieſen polemiſchen als durch ihren myſtiſch
haraktер. Die Philoſophen dieſer Zeit waren in ihren W

*) Gewöhnlich wird der Anfang der ſcholaſtiſchen Philoſophie
Carl d. Gr. geſetzt, es iſt aber viel richtiger, wie wir, von d
Aufhören der lateiniſchen Sprache im gemeinen Leben anzufang

mungen so verschieden, wie die alten Griechen, sie bildeten aber weniger eigentliche Schulen, sondern waren fast durch ganz Europa zerstreut. Daher, und weil sie von den Neuern durch die Bekämpfung der Scholastiker so viel vorgearbeitet, scheinen sie sich von diesen nicht zu unterscheiden; indessen ist die Gränze doch deutlich genug gezogen, wenn man nur auf das innere Wesen beider sehen will; auch schließt sich Descartes ganz und gar nicht an die Mystiker an, sondern entstand ganz für sich allein und aus sich selbst.

Die fünfte Epoche, die wir die moderne nennen, bedarf keiner nähern Charakteristik.

Die Scholastiker.

Die Geschichte der scholastischen Philosophie ist mit vielen Schwierigkeiten verknüpft; die Quellen sind hier zwar sehr gut erhalten; aber der Ueberfluß derselben ist selbst ein Hinderniß, da die Kritik noch gar nicht darauf gewandt worden. Noch fast gar nichts ist dafür geschehen, alles noch in der größten Unordnung. Manche Theologen könnten füglicher als viele Scholastiker selbst zu den Philosophen dieser Zeit gezählt werden. Meist werden auch in den wenigen historischen Behandlungen der Scholastiker die neuern, weniger bedeutenden Männer erwähnt; gerade die Lehren derjenigen, die am meisten Eigenthümliches hatten, sind sehr bald und nach und nach immer mehr in Vergessenheit gerathen, so daß gerade die wichtigsten und merkwürdigsten für die Geschichte der Philosophie uns am wenigsten bekannt zu seyn scheinen. Der gewöhnliche Begriff, den man von der scholastischen Philosophie hat, ist offenbar nur nach dem letztern Zustande derselben gebildet, als sie schon sehr in Verfall gerathen war. — Auch trifft blos die Spätern der Vorwurf der unermeßlichen, das Studium derse-

n gar zu sehr erschwerenden Weitschweifigkeit; die
n nicht mehr und nicht weitläufiger als andere
stische Philosophen geschrieben.

Daß die scholastische Philosophie wie die alex
ne synkretistische war, haben wir schon gesagt; doch
ie bei den letzten christlichen Alexandrinern und l
irchenvätern, woran sie sich anschloß, die intellect
nz vorherrschend.

Bei einer synkretistischen Philosophie kommt es
hr darauf an, was für Werke und Elemente der
me bei ihrer Bildung im Umlauf waren; und da
rdings ein schlimmer Umstand für die Scholastiker,
e Quellen nicht in ihrer Aechtheit und Vollständig
n, wie das, wenn auch nicht vollkommen, doch zum
i den Alexandrinern der Fall war.

Die ältern Scholastiker, die, wie wir gesehen,
n Vorzug zu verdienen scheinen, hatten trotz dem he
ynkretismus bestimmtere Ansichten wie die spätern.
lativer Geist von vorzüglicher Kraft wird sich auch
ynkretismus durcharbeiten und eine bestimmte einseit
ffassen. Bei den beiden ältesten bekannten Schola
s deutlich sichtbar.

Der erste, Scotus Erigena, lebte kurz nac
roßen. Das was von ihm angeführt wird, r
beurtheilen, von welcher Art seine Philosophie wa
uptete nicht nur die Unkörperlichkeit und Geistigkeit
ie, indem er sie in eine Abstraction auflöste, s
eint selbst alles Seyn in Thätigkeit und Handeln
; auch ist die Idee eines productiven Denkens gar
ihm.

Der folgende, Anselmus, löst nicht, wie
es in Thätigkeit, sondern in ein unendliches, unv
s, nothwendiges Seyn auf; mit einiger Hintenansc
lisch-geistiger Prädicate, die er jedoch als christlich
h mehr bestehen ließ, als Spinoza — gab er der
Prädicate der Ewigkeit und Unendlichkeit, des un

lichen, beharrlichen Seyns. — Dieser Versuch bedeutet nichts anders, als die nothwendige, wahre, unendliche Gottheit ist unmittelbar durch sich selbst gewiß und erkennbar. Faßt man die Gottheit von der Seite der Unendlichkeit auf, und diese als ein ewiges, unwandelbares Seyn, woraus folgt, daß alles in und durch Gott ist, so hat man einen vollkommenen Realismus. Die strenge Consequenz desselben ist aber bei christlichen Philosophen nicht zu erwarten; [illegible] findet man nur etwa eine Vorliebe und Hinneigung zu [illegible]inen oder andern System, nicht eine Consequenz, wie [illegible]Griechen, wo mit der größten Einseitigkeit alle dem [illegible]n oder der Vernunft auch noch so anstößige Folg[illegible] und unbekümmert gezogen wurden.

Eine Annäherung zum Realismus liegt aber nun in Anselm offenbar; außerdem, daß sich dies aus dem Princip selbst ergibt, zeigt es sich auch noch darin, daß er, wie Spinoza, seine Erklärung des Daseyns des unendlichen, nothwendigen Wesens aus dem bloßen Begriffe desselben an die Spitze seines Systems gesetzt hat; daß Anselm nicht die ärgerlichen, auffallenden Schlüsse daraus ziehen konnte, wie Spinoza gethan hat, versteht sich von selbst; eine solche Consequenz war, wie gesagt, bei den Scholastikern überhaupt der festen religiösen Ueberzeugung wegen nicht möglich.

Eine so entschiedene Vorliebe und Tendenz für irgend eine bestimmte philosophische Denkart, wie bei Erigena für den Idealismus, und bei Anselm für den Realismus, ist zwar noch sehr selten; jedoch finden sich unter den ältesten Scholastikern einige entschiedene Ketzer — bestimmte Materialisten oder Pantheisten, welches immerhin ein merkwürdiges Beispiel der größern Freiheit der damaligen Zeit ist.

Zu den wenigen Scholastikern, die sich durch Hinneigung zu einem bestimmten System auszeichnen, müssen wir auch noch den h. Bonaventura rechnen, der zunächst an den Anselm [illegible] er schloß sich vorzüglich an das platonische System an Ansicht von der Kunst und von der Liebe athmet durch Geist eines über Schönheit und Liebe philosophirenden

kers, und dabei herrscht in dieser Philosophie die reinste, gl
bigste Frömmigkeit.

Von den andern Scholastikern läßt sich, wie gesagt, nicht bestimmen, zu welchem System sie neigen; die Philoso scheint ihnen nur Mittel gewesen zu seyn, in der Disputirk zu glänzen. Als eine Ausnahme könnte jedoch allenfalls J o h a n n v o n S a l i s b u r y betrachtet werden, indem s Kritik der scholastischen Philosophie, vorzüglich der nominal schen und realistischen Partey, ganz bestimmt skeptisch zu scheint und zwar in der ernsten polemischen Absicht, die Ph sophie zu reformiren.

Eine gewisse Art von Skepticismus ist freilich mit scholastischen Philosophie sehr verträglich, und war auch früh her mit derselben verbunden, dieser ist aber von ganz drer Natur, er hat seinen Grund blos in dem spielenden C rakter dieser Philosophie.

Wenn man über die Wahrheit nicht mehr uneins, sonl fest überzeugt ist, sie gefunden zu haben, der Philosophie weiter nichts als eine spielende Beschäftigung mit der unbez felten Wahrheit übrig bleibt, so kann eine Art Skepticism eine Kunst über alle Materien und Meinungen für und w zu streiten, nicht als ob man von der Sache ungewiß w sondern zur eignen Uebung und Andern zum Schauspiel — sehr gut mit der Philosophie vertragen; daher sehen wir a daß die Scholastiker der Form und den Mitteln nach viel den Skeptikern und Sophisten angenommen haben. Deswe kann man sie aber doch nicht zu den Skeptikern rechnen; ei vergleichen ihre Disputirübungen sehr richtig mit den Turn spielen. Ward die Vernunft durch die aufgetriebenen Spit digkeiten in Verlegenheit gesetzt, so entschied man den S durch Autorität, d. h. durch Berufung auf den Glauben. Läßt sich nun freilich unter der Voraussetzung, daß die W heit gefunden, annehmen, daß solche Disputirspiele sehr g und sinnreich, eine Uebung der edelsten Kräfte des Geistes der Form nach philosophisch gewesen: — so ist denn doch zu leugnen, die Geschichte zeigt es unverkennbar, daß gr

dieſes am meiſten zur Ausartung der ſcholaſtiſchen Philoſophie beigetragen hat.

Die Streitigkeiten der Scholaſtiker, die in Rückſicht auf die Philoſophie überhaupt, als auf die Geſchichte derſelben eine nähere Betrachtung verdienen, ſind die über Nominalismus, Realismus und über die Individuation.

Die Streitfragen über die erſten Punkte waren die: Ob die Allgemeinheiten (Univerſalia) der Dinge außer dem menſchlichen Verſtande wirklich exiſtirten, und Realität hätten, oder ob ſie nur in dem Verſtande, und blos dem Namen, nicht der Sache nach exiſtirten.

Die Nominaliſten behaupteten, die Allgemeinheiten ſeyen nur Begriffe und Worte, hätten blos in dem menſchlichen Verſtande, außer demſelben aber keine Realität. — Die Realiſten: die Allgemeinheiten ſeien nur außer dem menſchlichen Verſtande reell und geltend.

Dies iſt auch im Allgemeinen das Weſentliche, worauf es bei den beiden Partheien im Gegenſatz ankommt, die Modifikationen ꝛc. kommen hier nicht in Betrachtung.

Der Streit betrifft gerade den Punkt, den wir als den Sitz der Hauptſchwierigkeit des platoniſchen Syſtems angegeben haben, indem wir ſagten, daß, ſo einleuchtend für den Verſtand und ſo annehmlich für Moral und Kunſt die platoniſche Ideenlehre auch ſey, das Verhältniß der Ideen zu den allgemeinen Begriffen und dieſer zu den Realitäten zu beſtimmen, eine ſehr große Schwierigkeit wäre.

Wie der Streit eigentlich entſchieden worden, läßt ſich nicht genau beſtimmen, die ſpätern Scholaſtiker ſuchten, um ihn zu beſchönigen, immer nur ein Mittelverhältniß auf, wodurch beide Fragen ſcheinbar vereinigt wurden.

In Rückſicht auf die Nominaliſten läßt ſich ſagen: da ſie den abſtracten Begriffen nur ideelle, keine äußerliche Realität geben, die ideelle Welt von der ſinnlichen, reellen ganz trennen, ſcheinen ſie zu den intellectuellen Dualiſten zu gehören.

Ja, inſofern ſie jene Begriffe nur als Sammelbegriffe der einzelnen, reellen Individuen anſahen, und ihnen ſelbſt alle

Realität „abſprachen, könnten ſie auch Empiriker zu ſeyn ſcheinen.

Die Realiſten dürften Idealiſten genannt werden, weil ſie den abſtracten Begriffen auch außerideelle Realität und Allgemeinheit an und für ſich beimaßen; zudem iſt dieſe Lehre mit dem Prinzip der productiven Denkgeſetze verwandt, wie es Ariſtoteles und die Stoiker, nur unter verſchiedenen Ausdrücken, jener als Formen, dieſe als zeugende Begriffe vorgetragen — indem jene Begriffe ja nichts anders ſind als Allgemeinheiten, die zugleich Realitäten ſind.

Doch je nachdem die Streitfrage über Realität genommen wird, könnte man hier auch wohl eine Annäherung zum Pantheismus finden.

Die andere Streitfrage über das Prinzip der Individuation, was es ſey, das das Ding zum Ding mache? iſt auch vom größten Intereſſe und gehört gewiß zu den ſchwierigſten der ganzen Philoſophie. Selbſt in dem ariſtoteliſchen Syſteme, wonach ſich doch die Individualität noch am beſten erklären ließ, macht es die größten Schwierigkeiten. Er ſetzt, wie wir wiſſen, die Natur der Dinge in Form, Materie und Privation; die Materie iſt ihm nichts, als Möglichkeit, die Privation das, wodurch die Schranken des Wirklichen beſtehen, wodurch das Wirkliche beſtimmt wird — das Wirkliche ſelbſt aber beſteht in den ſubſtantiellen Formen. Nach dieſer Anſicht wäre alſo die beſtimmte Weſenheit eines Dinges eigentlich immer in der Privation zu ſuchen, demnach die Quelle der Individualität etwas Negatives. Dadurch entſtände nun aber der größte und wohl unauflösbare Widerſpruch mit der gewöhnlichen Lebensanſicht, gemäß der das Individuum als etwas Poſitives, ja als das Poſitivſte betrachtet wird. Doch die Scholaſtiker bemühten ſich nicht einmal die Individualität rein ariſtoteliſch zu erklären, ſie ſetzten das Prinzip der Individuation bald in die Materie, bald in die Form, bald in beide, daher finden wir hier gar die höchſte Verwirrung und Verſchiedenheit. —

Der Hauptgrund, warum die Streitigkeiten über die Individuation ſowohl als über Nominalismus und Realismus bei

den Scholastikern nicht entschieden wurden und werden konnten, liegt in dem Charakter der scholastischen Philosophie überhaupt, deshalb sind uns auch diese Streitigkeiten zur Charakteristik der Scholastik von der größten Wichtigkeit. —

Dieser Charakter besteht aber mit Rücksicht auf den Inhalt in den beiden Streitfragen, sowie in der scholastischen Philosophie überhaupt, in dem höchsten Grade von Abstraction. — Schon den Griechen (d. h. den spätern) kann man vorwerfen, daß ihre Philosophie zu abstract war, und gar zu wenig ins Leben eingriff; bei den Scholastikern aber war dies in einem unvergleichbar stärkern Grade der Fall; ihre Philosophie war hauptsächlich Ontologie, Lehre vom Wesen des Dings. Mit dem Begriffe des Dings (ens) steht und fällt die ganze scholastische Philosophie. Eben wegen diesem ihrem Haupt- und Grundbegriff war es den Scholastikern unmöglich, mit ihrer Philosophie in speculativer Rücksicht aufs Reine zu kommen. Die Unstatthaftigkeit dieses Begriffs als speculativen Princips haben wir schon gezeigt und werden sie späterhin noch ausführlicher zeigen. Die Veranlassung, daß die Scholastiker ihn an die Spitze ihrer Philosophie setzten, war nicht allein ihre Neigung zur Abstraction überhaupt, sondern auch noch der besondere Umstand, daß sie von der aristotelischen Logik ausgingen. Daher kann man eigentlich sagen, sie haben ihn von den Griechen geerbt; bei diesen war er bei Seite gesetzt geblieben oder verausgesetzt worden; die Scholastiker hoben ihn erst recht heraus und bildeten ihn zu den ungeheuersten, verderblichsten Spitzfindigkeiten aus.

Die aristotelische Logik trug überhaupt zu der eigenthümlichen Entwicklung der scholastischen Philosophie außerordentlich viel bei, vorzüglich durch die Sätze des Grundes und des Widerspruchs, die beide auf dem Begriffe des Dings beruhen.

Den Begriff des Dings hatten die Scholastiker nicht allein auf das feinste subtilisirt und bis zur höchsten Abstraction

ben, sondern er ist auch schon an und für sich eine über Maaßen abstracter Begriff; gleichsam wie der Begriff des L digen, wenn man den Begriff Leben davon wegdenkt. Al

ſtraction von allem Individuellen ſuchten die Schola-
erſte und höchſte ihrer Philoſophie, darum erhoben ſie
rei Begriffe: Etwas (Ding), Eins und Nichts
undprincipien derſelben; nur wechſeln ſie freilich da-
ie das eine dieſer Abſtracte über das andere ſetzen;
aupteten Eins ſei ein höherer Begriff als Ding,
ers.

Scholaſtiker hatten einen ganz falſchen Begriff von
iduen; ſie verſtanden darunter die Einzelnheiten im
der Gattungen und Abſtracte; was einem Gattungs-
nem Abſtractum untergeordnet iſt, war ihnen ein In-

dem wahren Begriffe des Individuums, den wir hier
müſſen, iſt es aber ein organiſches Weſen; alles
iduum genannt werden mag, iſt eine organiſche Ein-
ede organiſche Einheit ein Individuum.

dieſer Vorausſetzung, daß Individuum ein lebendes,
, zur Einheit verbundenes Weſen bedeutet, folgt nun
die wahren, nicht willkürlich gemachten Allgemein-
Gattungsbegriffe, d. h. die der Menſch nicht zu prak-
ecke, oder nach Eindrücken gemacht hat, ſondern die
tur begründet ſind, eben ſo gut Individuen genannt
nen, als die Einzelnheiten; es iſt da alles indivi-
Individuum, nur daß das größere das kleinere enthält
ießt.

ie Frage von der Gültigkeit der abſtracten Gattungs-
Rückſicht auf die Realitäten befriedigend zu beant-
itte man nur univerſelle und abſtracte Begriffe unter-
üſſen; beide ſind allgemeine, aber die erſten poſitive,
bindung) die andern negative, (durch Hinwegdenken
— die abſtracten Begriffe der Scholaſtiker ſind, eben
bſtracte Begriffe ſind, durchaus inhaltsleer, ohne alle
, und dies iſt es eben, worum ſich das Weſen der
n Philoſophie immer gedreht hat; da ihr Begriff des
e geſagt, die allerhöchſte Abſtraction, ſchlechterdings
lt iſt. Deswegen haben ſie denn auch den Streit nie

auf eine befriedigende Weiſe zu ſchlichten vermocht. Nimmt man aber univerſelle, poſitive, wirklich in der Natur begründete Begriffe, ſo wird die Schwierigkeit bald aufgehoben ſeyn, indem man dieſen ohne den geringſten Anſtand auch außer dem menſchlichen Geiſte Realität zugeſtehen muß.

Mit der ſo über alle Maaßen abſtracten Ontologie der Scholaſtiker hing auch ihre Theologie zuſammen; ihre dialectiſche Ontologie war zugleich ſpeculative Theologie, ihre Theorie des Dings überhaupt zugleich die des vollkommenſten Dings, der Gottheit. Hier entſtand aber auch die Frage, ob das vollkommenſte Ding unter die Gattung des Dings überhaupt gehöre? eine große Schwierigkeit, weil dies der Würde der Gottheit allzu ſehr widerſprach; daher ſtritt man auch heftig dagegen. — Uebrigens konnte ihre Theologie als ausgehend von dem Begriff des vollkommenſten Dings ſehr gut mit ihrer Ontologie verbunden ſeyn: denn wie dieſe, auf durchaus abſtracten, negativen Principien beruhend, eine negative Theorie war, ſo war auch ihre Theologie nach jener Prämiſſe eine bloß negative Theologie; denn der Begriff des Dings, verbunden mit dem des Unendlichen, giebt immer nur einen ganz negativen Begriff.

Es kann gar nicht fehlen, wenn der Begriff des Dings leer und inhaltlos iſt, wie wir dies noch näher zu zeigen haben, ſo müſſen auch alle daraus abgeleiteten Begriffe leer und inhaltlos ſeyn. Iſt der ganze Inhalt der ſcholaſtiſchen Philoſophie nichts als leere Abſtraction, und ſetzt ſie die höchſte Vollkommenheit in den höchſten Grad ſeiner Abſtraction und Leerheit; ſo folgt nothwendig, daß auch ihr Begriff der Gottheit durchaus leer und ohne allen reellen Inhalt iſt, wodurch denn die Verirrung dieſer Philoſophie ins klarſte Licht geſetzt wird e).

Aber nicht allein dadurch, daß die ſcholaſtiſche Philoſophie ſowohl in Form und Methode, als ſelbſt im Inhalt über alle Maaßen abſtract und leer war, mußte ſie die größten Streitigkeiten veranlaſſen, ſondern wenn wir ſie auch nur hiſtoriſch betrachten nach den Materialien, woraus ſie entſtanden, wie ſie aus ſo verſchiedenen Syſtemen und Meinungen in ſcheinbare Ruhe und Frieden zuſammengeſetzt war, durch welche Zuſam-

enſtellung aber die Widerſprüche nicht nur nicht gehoben, ſon-
ern nur noch vervielfältigt wurden, — ſo iſt einleuchtend, daß
e in ſpeculativer Rückſicht nie zur Beruhigung führen konnte,
ndern einen unerſchöpflichen Stoff zu endloſen Streitigkeiten
t ſich trug. Eine ſolche in ihren erſten Gründen auf einer
ılſchen Verſchmelzung weſentlich verſchiedener, widerſprechender
yſteme beruhende, — dabei blos von Abſtractionen ausge-
nde, blos Abſtractionen ſuchende Philoſophie mußte unvermeid-
ch bald ausarten.

Was äußerlich zu dem ſchnellen Verfall der ſcholaſtiſchen Phi-
ſophie beigetragen, war erſtens die großartige Politik der Päp-
ſelbſt, die faſt alle Anfechtungen der Religion duldete. Schon von
n älteſten Scholaſtikern kommt, obſchon ſie die aufrichtigſten Chri-
n waren, manches der Art vor; alle, die von einer eignen,
weichenden Anſicht ergriffen wurden, traten zugleich als Leh-
r der Religion auf, daher das Merkwürdigſte hiervon wohl
der Ketzergeſchichte zu finden iſt. Dieſe anfangs ſo große
reiheit wurde nachher, als ſie viele Mißbräuche veranlaßt hatte,
mer mehr und mehr beſchränkt, und durch eine manchmal über-
iebene Strenge erſetzt; — überhaupt ſchadete die ſpätere all-
weltliche Politik der Päpſte ſehr.

Was zweitens zu der Ausartung der ſcholaſtiſchen Phi-
ſophie ſehr viel beitrug, war, daß ſie ihren Sitz vorzüglich
Paris hatte, hier die Disputirkunſt gebildet und am mei-
n ausgeübt wurde; Paris hat wirklich mehr Einfluß auf dieſe
olaſtiſchen Turnierſpiele gehabt als das ganze übrige Europa.
s ſcheint ſchon damals gerade derſelbe Partei- und Sektengeiſt,
ſelbe Modeſucht geherrſcht zu haben, wie ſie den Franzoſen
jen iſt, und wie man es in den neuern Zeiten an den Ency-
pädiſten bemerkt hat, vielleicht damals noch in einem höhern
rade. Das Streben nach etwas Neuem, Auffallenden, Glän-
den in der Disputirkunſt, blos um Aufſehen dadurch zu er-
jen, war allgemein, und zugleich mehr oder weniger mit dem-
ben Hochmuth und Despotismus verbunden, wie er bei den
uern herrſcht.

Der dritte ſchädliche Umſtand war endlich die Bekannt-

schaft m arabischen Philosophie. Hiemit soll jedoch der arabischen Philosophie der Stab nicht gebrochen werden; was das Bedeutendste davon zu seyn scheint, ihre Mystik kannten die Scholastiker so wenig, vielleicht noch weniger wie wir *). Es ist hier blos die Rede von dem durch arabische Aerzte commentirten Aristoteles. Diesen lernte man im zwölften Jahrhundert kennen; welchen wichtigen Einfluß diese Commentare auf die nachherige, ungemessen ng des Aristoteles gehabt, wird man einsehen, wem , daß die Araber eben sich durch einen auf stupid ben gegründeten Enthusias- mus für Aristoteles au war ihnen so viel, als der menschliche Verstand s hatten die Scholastiker sich nie auf die Autorität e sophen, sondern blos auf den Glauben bezogen, jetzt aber fing man an, den Aristoteles fast noch über diesen zu setzen, und durch denselben einen alles freie Selbstdenken gewaltsam unterdrückenden Despotismus auszuüben.

Um die scholastische Philosophie zu dem zu entwickeln, was sie hätte werden können, und ihr eine lange Dauer zu sichern, hätte man sie mit der Rhetorik und Poesie in Beziehung setzen müssen. Eben weil die scholastische Philosophie keine hervorbringende, sondern eine blos spielende, keine Philosophie der ersten Untersuchung, sondern vielmehr der Darstellung und Verschönerung des Gefundenen, eine blos spielende, witzige Geistesbeschäftigung war, wäre ihr Hauptelement die Poesie gewesen.

Bei einer Philosophie, wo, wie bei dieser, der Inhalt vollständig gefunden ist, bleibt weiter nichts übrig, als die Ausbildung der Form, aber nicht als Methode, sondern als Darstellungsform zu verstehen, die an Rhetorik und Poesie gränzt; — daß die scholastische Philosophie diese Richtung nicht nahm, verhinderte ihre allzu große äußere Trennung von der Poesie, als welche sich in der lebenden Sprache äußerte, während die

*) Wer sich hiermit näher bekannt machen will, sehe T. Schrift über die morgenländische Mystik nach.

hie durch die todte lateiniſche Sprache von allem l
r ſich abgeſchloſſen war; es blieb alſo nichts u
s die Spitzfindigkeiten bis ins Unendliche zu übertre
Möglichkeit einer poetiſchen Entwicklung zeigt uns
s Beiſpiel des Dante, der in der Philoſophie g
nthümliches gedacht und erfunden hat, und eben ſo
holaſtiſchen Philoſophen als zu den Dichtern des
zu rechnen iſt. — Selbſt auch die Art, wie die
in ſeinem Werke vorkommt, iſt ganz ſcholaſtiſch —
: und Gründe pro et contra, dann die Entſchei
torität oder Vernunft.

Die Myſtiker.

werden alſo genannt wegen der großen Annähe
s innerer Anſchauung oder höhern Offenbarung geſd
loſophie zum Geheimnißvollen; ſie unterſcheiden
urch von den Scholaſtikern; dieſe waren wohl dun
, ſubtil, aber nicht myſtiſch.

Geſchichte der myſtiſchen Periode ſcheint zwar lei
eln zu ſeyn, als die der ſcholaſtiſchen; allein alles,
Schwierigkeiten der Geſchichte der alexandriniſchen
igt worden, iſt hier faſt noch mehr der Fall. D
lgungen, welche die Myſtiker ausſtehen mußten,
rer Werke verloren gegangen, oder doch ſehr ſe
; auch läßt hauptſächlich, weil ſie keine Schule b
hne allen Zuſammenhang über ganz Europa verl
, dieſe Periode ſich weder von der vorhergehen
der nachfolgenden hinlänglich unterſcheiden.

ntlich iſt auch für dieſe vierte Periode überhaupt
chehen. Brucker hat nur Bruchſtücke geſammelt
den Originalquellen; Tiedemann iſt, wiewohl

mangelhaft, doch noch der beſte und einzige, auch iſt Cramers Abhandlung über die ſcholaſtiſche Philoſophie als Anhang zu Boſſuets Univerſalgeſchichte intereſſant.

Schon aus dem frühern Mittelalter ſchreibt ſich neben der auf den Schulen allgemein herrſchenden Scholaſtik eine Kette von Myſtikern her, welche originelle, auf innere Anſchauungen und geheime Offenbarungen und Traditionen gegründete, immer ſich auf das Höchſte, beziehende, Meinungen vertrugen, und, ſobald der te Druck und die Herrſchaft über den menſchlichen ger Maaßen gebrochen und die Freiheit wieder herg plötzlich in großer Menge hervortraten, wie es vorhin noch nicht geſchehen. Sie ſuchten nicht allein allgemein zu verbreiten, ſondern auch die Scholaſtik zu beſtreiten und die Philoſophie überhaupt zu reformiren; daher könnte man dieſe Epoche auch ſehr gut die reformatoriſche nennen, es war, wie früher geſagt, eine Epoche der Revolutionen, und hat hierdurch, ſo wie durch die Myſtik und vorzüglich das Wiederaufleben der Kabbalah Aehnlichkeit mit der alexandriniſchen.

Mit den Scholaſtikern ſind die Myſtiker blos inſofern gleich, als ihre Philoſophie eine intellectuelle iſt, verſchieden, inſofern ſie, wenn gleich mit der Religion, aber nicht mit der Orthodoxie übereinſtimmten. Sie ließen ſich nicht, wie die Scholaſtiker durch Autorität binden, ſondern ſetzten an deren Stelle die innere Anſchauung und Freiheit des an keinen Buchſtaben gebundenen Denkens. Auch in der Form waren ſie abſolut das Gegentheil der Scholaſtiker; lebendige, innere Anſchauung, die ſie als die höchſte Erkenntnißquelle den Abſtractionen und der Autorität der todten Scholaſtik entgegenſetzten, war mit der größten Bildlichkeit des Ausdrucks und mit einem weit größern, kühnern Schwung und Charakter in der Form überhaupt verbunden, als ſich irgend etwas bei den Scholaſtikern findet.

Die bei der griechiſchen Philoſophie angewandte Unterſuchungsart nach den Gattungen der Philoſophie läßt ſich bei den Myſtikern eben ſo wenig wie bei den Scholaſtikern und

drinern ausüben. In der myſtiſchen Epoche herrſchten zwar auch nur gerade die drei höhern Arten der Philoſophie, aber gerade wie in der zweiten und dritten, in einem gar zu chaotiſchen, ſynkretiſtiſchen Zuſtande. Ja, mit dem Fortſchreiten der Philoſophie nahm in dieſen drei mittleren Epochen die Miſchung und Unreinheit der Syſteme wohl noch zu, ſo daß man in der letzten ſchwerlich noch eine Anſicht und ein Syſtem von ſolcher Beſtimmtheit, wie das Plotiniſche, auffinden dürfte, man müßte dann etwa den Giordano Bruno ausnehmen, der allerdings ein ſehr entſchiedenes Syſtem hatte, aber dennoch jenem nicht zu vergleichen iſt.

Was die Schwierigkeit, die Myſtiker nach den Gattungen der Philoſophie zu unterſcheiden, noch vermehrt, iſt die außerordentliche Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit ihrer Anſichten. Man wird daher eine richtigere Ueberſicht erhalten, wenn man mehr auf den Charakter und die Form, als auf die Principien dieſer Philoſophie ſieht.

Demnach zerfällt nun dieſe Periode in Myſtiker — Polemiker — und Philologen.

Diejenigen Myſtiker, welche vorzüglich die Scholaſtik beſtritten, könnte man auch wohl Skeptiker nennen, indeſſen geht dies doch deswegen nicht an, weil ſie nicht, wie die Skeptiker der Alten, die Wahrheit ſelbſt, ſondern nur eine beſtimmte Philoſophie angriffen; ſie heißen alſo ſchicklicher Polemiker, — wenn ſie allgemein geltende Wahrheiten beſtritten, war es höchſtens nur eine unvermeidliche Nebenſache; die Skepſis war gar nicht ihr eigentlicher Zweck, ſie hatten nur den allgemeinen Zweck, auch die Schwäche des menſchlichen Verſtandes zu zeigen und daraus zu erweiſen, daß es keine andere Wahrheit und Gewißheit gebe als Offenbarung. Auf dieſe Weiſe waren ſie den eigentlichen Myſtikern ſehr günſtig, indem ſie nur auf einem andern Wege negativ zu demſelben Ziel führten, was die Myſtiker durch ihre poſitive Lehre bezweckten.

Bei dem allgemeinen Bekanntwerden der griechiſchen Litteratur in dieſer Zeit fiel man, da nun einmal (wiewohl irrig) Ariſtoteles mit den Scholaſtikern für eins gehalten wurde, (und

wohl m andern erklärlichen Gründen) am begierigſten auf
Plato; u ieſe Bekanntſchaft mit einem alten Syſtem führte
immer wei auch auf andere. Weil nun der Kreis der philo-
ſophirend rnunft ſo beträchtlich erweitert war, und der Ver-
ſuch der k, die platoniſche oder neuplatoniſche Philoſophie
an die der ſcholaſtiſchen Philoſophie zu ſetzen, dem Cha-
rakter d Denkart mancher Philoſophen nicht entſprach, ſo
konnte f andere alte Syſteme ver-
fielen, wie r Vergeſſenheit hervorgezogen.
So verſu ne z. terialiſtiſche und pantheiſti-
ſche Anſich wiederherz ſind mit Recht Kritiker und
Philologen zu nennen, m Geſchäfte der Wiederher-
ſtellung der alten Phil chkunde und Gelehrſamkeit
verbanden.

Der ausgezeichnetſte unter dieſen war wohl Marſilius Ficinus, der blos das platoniſche und plotiniſche Syſtem wiederherſtellte und commentirte: doch im Ganzen kann man eigentlich alle Philoſophen dieſer Epoche philologiſche Philoſophen nennen, beſonders gilt es in einem hohen Grade von Picus, von Mirandula und Reuchlin, welche an der Spitze der eigentlichen Myſtiker ſtanden. —

Wir wiſſen, daß dieſe alle von der Kabbalah ausgingen, wenigſtens die erſten Principien derſelben annahmen und daraus die Bücher Moſis zu erklären ſuchten, in welchen ſie dieſe Philoſophie ſehr irrig zu finden glaubten, — woher ſie denn auch Moſaiker genannt werden. — Die Kabbalah iſt im weſentlichen nichts anders, als das orientaliſche Emanationsſyſtem; nur durch die Ausführung und Anwendung auf die Bücher Moſis und das alte Teſtament überhaupt verſchiedenartig modificirt. —

Für die Geſchichte der Speculation bietet daher die myſtiſche Philoſophie eben kein großes Intereſſe dar, indem ſie ja eigentlich von der alexandriniſchen gar nicht verſchieden iſt.

Indeſſen muß man doch immer geſtehen, daß das Emanationsſyſtem im Gegenſatz der dürren, todten, ſeelen Scholaſtik ſpäterer Zeit weit fruchtbarer und lebendiger erſ ſo wie denn überhaupt das freiere, lebendigere Weſen der

tonisch-plotinisch-kabbalistischen Philosophie der Mystiker dem abstracten, formlosen Dogmatismus der Scholastiker Vorzug verdient; man braucht auch nur beide gegen eina zu vergleichen. Während wir bei den Mystikern die größte M nigfaltigkeit und jeden seinen eigenen Weg gehen sehen, sich die Scholastiker, trotz ihrer vielen großen Streitigkeiten wesentlichen fast alle gleich, wie natürlich, da bei einem abstracten, überhaupt formlosen System alle Mannigfalti nothwendig wegfällt, alles durchaus einförmig wird.

Was die Kabbalah selbst betrifft, so ist zwar gewiß, eine philosophische Lehre bei den Juden durch Tradition erh die sehr mystisch war, und die sie unter diesem Namen als geheime Philosophie göttlichen Ursprungs und von dem hö Alterthum (von Erschaffung der Welt her) zu besitzen sich rüh

Ueber das eigentliche Entstehen dieser Philosophie ist aber noch gar nicht aufgeklärt; man weiß nicht, und es sich nicht entscheiden, ob sie, die von dem Geist des alten T ments weit entfernt, durchaus viel künstlicher und spitzfin ist, ein eigenthümliches Product der Hebräer sey, oder o Ursprung bis zu den Zeiten heraufsteige, wo die Juden mi Persern und Magiern in Verkehr standen, oder ob sie au griechisch-alexandrinischen Philosophie geschöpft worden, endlich, ob sie vielleicht gar aus allen diesen drei Quelle sammen entstanden sey f)? Genug, das System der Eman ist in dem ganzen Orient unter den verschiedensten Form allgemein verbreitet, daß man nicht annehmen kann, ein bei dem es sich in einer eignen Gestalt zeigt, habe es erfu sondern man es viel natürlicher aus einer gemeinschaft Quelle herleiten muß; so viel scheint übrigens ausgemacht die ältesten eigentlichen Kabbalisten nicht älter, als aus ersten Jahrhundert nach Christus sind.

Neben dem Mirandula und Reuchlin zeichnen sich no ter den Kabbalisten und Mystikern Cornelius Agri (aber auch als Skeptiker) und der Engländer Fludd dieser hat jedoch in seinem wesentlichen Prinzip nichts mer diges und ist wohl mehr in physikalischer Hinsicht bekann

Der bedeutendste von diesen allen ist offenbar der spätere Jacob Böhme, dem man unter den Philosophen dieser Periode überhaupt wohl die erste Stelle einräumen könnte. Seine Quelle war die h. Schrift, doch wurde er durch Paracelsus mit einigen Ideen des Emanationssystems bekannt, wie sie in den kabbalistischen Systemen vorgetragen wurden; es kann sogar seyn, daß er die Schriften des Picus selbst gelesen hat, überhaupt scheint er nicht so [illegible] gewesen zu seyn, als man gewöhnlich glaubt, d[illegible] er jedoch ganz aus sich selbst geschöpft durch [illegible]hauungen und Eingebung des Genius.

Er ist ohne [illegible]endste, reichhaltigste und mannigfaltigste von [illegible] er verbreitet sich über alle Theile, die von andern nur einzeln bearbeitet oder ganz unberührt gelassen worden, er erklärt nicht allein, wie Picus von Mirandula, die Schrift allegorisch, um den religiösen Begriffen und Vorstellungen eine höhere Bedeutung zu geben, sondern er drang auch so tief in das Wesen der Physik, als Fludd und Paracelsus nur mochten, und brachte ein System, oder, wenn man so nicht sagen will, eine vollständige Darstellung der Principien der gesammten speculativen Philosophie zu Stande *). Sein System ist eine wesentliche und zwar harmonische Vereinigung und Verschmelzung der drei intellectuellen philosophischen Ansichten. —

Insofern er im allgemeinen ein Emanationssystem vorträgt, ist er freilich Pantheist, insofern er es aber ausführlicher entwickelt, und mit seiner Construction der Natur in Verbindung setzt, ist er, obwohl dem Anschein nach Realist, doch zugleich im höchsten Grade ein Idealist. Er löst nicht nur den Begriff der Materie und Körperlichkeit ganz auf und betrachtet den Körper als Wirkung geistiger Grundkräfte, als Allegorie und lebendigen Ausdruck der geistigen Natur, sondern wir finden

*) So weit dies auf der excentrischen Bahn des Philosophirens der Kirche möglich ist. M.

bei ihm auch faſt alle idealiſtiſchen Begriffe, Formen und Wendungen, welche aus der innern Anſchauung der Ichheit hervorgehen, kurz alle weſentlichen Grundlagen des ſubjectiven Idealismus, freilich nur zerſtreut, nicht in der Ordnung und in dem Zuſammenhange, wie in dem eigentlichen Syſteme des ſubjectiven Idealismus.

Wir finden eben ſo bei ihm die Prinzipien des objectiven Idealismus: ſeine Anſicht des Urweſens iſt die einer unaufhörlichen Thätigkeit, eines durchaus Beweglichen, nie Ruhenden und Beharrenden; er erklärte die Gottheit gerade zu als immer thätig, nie ruhend und beharrend. Ja, eigentlich iſt er mehr objectiver als ſubjectiver Idealiſt, zu jenen gehört er wenigſtens gar nicht, welche die Philoſophie auf die menſchliche, bedingte Ichheit beſchränken wollen, ſondern ſeine Philoſophie iſt offenbar Idealismus der unbedingten Ichheit; ſo könnte man ſie auch am kürzeſten charakteriſiren. Sie beruht nicht blos auf der eignen innern Kraft und auf einer künſtlichen Methode, ſondern lediglich auf höherer Anſchauung und Eingebung; deshalb ſteht Böhme auch den Myſtikern näher und wird zu ihnen gezählt. Dem Inhalt nach iſt ſeine Lehre Philoſophie der unbedingten Ichheit, der Form nach eine Philoſophie der Offenbarung; — und eben gerade in dem Elemente der Offenbarung beſtände ihr Vorzug vor der neuern Philoſophie, wenn dieſes Element nur nicht von ſubjectiven Lichtnebeln und Regenbogenkreiſen umgeben wäre, ſie zeigt uns aber dennoch, wie dem Menſchen, dem es mit chriſtlichem Ernſt um die Wahrheit zu thuen iſt, blos ſich ſelbſt überlaſſen, ohne alle Anſtrengung und äußere Hülfsmittel, nur Gott und der guten Sache vertrauend, eine ungewöhnliche Erkenntniß gleichſam von ſelbſt zufällt; während wir bei andern neuern Philoſophen ſehen, welch hoher Grad von Wiſſen zwar ohne weitere Begeiſterung, blos durch die künſtliche Anſtrengung des Geiſtes allein aus eigner Kraft und Freiheit hervorgebracht werden kann, wie aber doch die Anſtrengung allein nicht immer hinreicht, da es viele Stellen giebt, wo der Mangel höherer Anſchauung ſich deutlich offenbart. — Doch haben wir an Böhme's Schülern auch wieder

ein Beiſpiel, daß man ſo wenig, als man von der Anſtrengung allein etwas erwarten kann, eben ſo wenig ſich ohne alle Methode blos der Eingebung des Genius überlaſſen dürfe. Bei dieſer ſo durchaus religiöſen Geſtalt von Böhme's Lehre, da er ſich ſo ganz nicht allein in Styl und Sprache, ſondern auch ſelbſt im Inhalt an die h. Schrift anſchließt, bedarf es einer Rechtfertigung, daß wir ihn einen Philoſophen nennen, zumal er ſelbſt auch ga[illegible]lcher auftrat; ſein erſtes Werk, Aurora, kündig[illegible]us als eine religiöſe Schrift gleichſam als eine neue[illegible] neues Evangelium, keineswegs als eine ph[illegible]ehre an; wenn er freilich ſpäter eine wiſſenſch[illegible]; in ſeiner Philoſophie zeigt, das Product ſeiner Offe[illegible]nd Eingebungen ein Wiſſen von Gott nennt, ſo iſt es denn doch immer (wie alle ſeine Schriften) ein mehr religiöſes als philoſophiſches Werk, er ſieht es auch ſelbſt ſo an, ſpricht darin vollkommen als ein Begeiſterter, man möchte ſagen, als ein Religionsſtifter.

Indeſſen kann doch dieſes alles kein Grund ſeyn, Jakob Böhme'n nicht unter die Philoſophen zu rechnen, beſonders da ſein Beſtreben einzig auf Erkenntniß, blos auf das Innere, Geiſtige, keineswegs aber auf das Aeußere, auf wirkliche Stiftung einer Secte und kirchlichen Verfaſſung gerichtet war, ſo ſehr er auch hie und da in der Form mit einem Religionsſtifter Aehnlichkeit hat; — die höchſte Philoſophie kann nichts anders ſeyn als Wiſſenſchaft von der höchſten Realität d. h. von der Gottheit, ihrer Natur und ihren Verhältniſſen; — dieſe iſt aber eben Theoſophie und nicht ohne Bezug auf die Offenbarung möglich; in der höchſten Philoſophie iſt daher, als auf das Wiſſen deſſen gehend, was das eigentliche Weſen und der Grund aller Religionen ausmacht, nothwendig Religion und Philoſophie verbunden. Daß ſich dies nun auch in der Form und in der Sprache zeigt, folgt ganz natürlich. — Wenn die Erkenntnißquelle einer Philoſophie nicht die eigene, natürliche, künſtlich entwickelte Vernu[illegible] ſondern eine übernatürliche, höhere Offenbarung, ſo i[illegible] auch nicht in der Form der natürlichen oder künſtliche[illegible]

unft erſcheinen, ſondern ſie muß mehr oder weniger den Ch
ikter der durch Offenbarung entſtandenen h. h. Bücher an ſi
agen, und inſofern würde denn endlich die ganze bibliſch
nd religiöſe Form des Böhme gar noch konſequenter und a
meſſener ſeyn, als die Form andrer ſich auf Offenbarung b
ufenden Philoſophen.

Deswegen können wir aber doch nicht läugnen, daß die
ligiöſe Form eben Böhme's Lehre für den eigentlich philoſ
hiſchen Gebrauch ungeſchickt macht und verhindert, daß ſ
inen Einfluß auf die Philoſophie haben kann; ſie müßte daſi
i die der Philoſophie eigne Form übertragen werden; (wen
b übrigens nicht noch eine Frage iſt, ob die Philoſophie ei
igne Form haben ſoll und haben kann) dann erſt könnte au
eſe Lehre als Philoſophie vollſtändig beurtheilt werde
enug aber, ſo viel läßt ſich ſagen, wenn auch Böhme
orm nicht mit der philoſophiſchen Lehrmethode übereinſtimm
iſt doch der Inhalt ſeiner Lehre eine erhabene Philoſ
hie und von ganz idealem Charakter, ſie iſt im hohen Sin
us, was er ſelbſt davon ausſagt: Wiſſenſchaft vo
Gott. Bei keinem andern Philoſophen der neuern Ze
nden wir ſo viel Aufſchlüſſe über die verſchiedenen Kräfte d
Gottheit, über die inneren Verhältniſſe derſelben ſo viele B
rebungen, gleichſam ihr Werden, ihre Geſchichte, ihre ma
igfaltigen Veränderungen und Verwandlungen darzulegen, al
en hier. Es iſt freilich darum nur noch ein Ringen u
vollſtändige Gotteserkenntniß, indeſſen enthält ſie doch von alle
Philoſophieen die meiſten Bruchſtücke und Mittel dazu
nd ſtimmt, wie geſagt, ganz mit der Ideal-Philoſophie übe
in, denn Theoſophie kann nur mit Idealismus verbunden ſeyn
s welcher alles Körperliche aufhebt und keine andre Realit
nerkennt als die des Bewußtſeins und des Geiſtes; wo d
gen der Geiſt nur als ein Product körperlicher Kräfte betrac
t wird, kann alle Wiſſenſchaft von ihm nur Phyſik ſeyn; –
nd ſo wie auf dieſe Art einerſeits Theoſophie nothwendig Idea
ismus iſt, ſo führt andrerſeits der Idealismus immer zur The
ophie, als dem höchſten Princip des Geiſtes.

Daher nen wir auch Böhme's Lehre mit Recht das größte, tiefste, eige mlichste, vortrefflichste Werk des Idealismus; das Aelteste und leueste, was in der wahren Philosophie erdacht worden, das Speculativste von Plato und von Fichte findet sich unter and Ausdrücken und Beziehungen in Böhme vereinigt; seine Theosophie athmet christlichen Geist; sie entstand aus dem Christe ume, und schließt sich so an die h. Schrift an, daß man sie n inen Commentar betrachtet, sondern daß sie sogar setzung derselben angesehen worden ist. Dies A Christenthum ist um so wich tiger, als es wohl d r so durchaus idealistischen Ansicht des Böhme b das Christenthum ist näm lich als auf die Ol Geistes über den Körper und die Nichtigkeit der Sinnenwelt gegründet, eine ganz idealistische Religion und zeichnet sich eben dadurch, daß es dies auf die vollkommenste Weise lehrt und ausführt, von allen andern am meisten aus.

Auch in der Anwendung des Idealismus auf die Natur und in der tiefen Beziehung des menschlichen Gemüths auf dieselbe hat Böhme Dinge geahndet und errathen, worauf man in unsern Zeiten durch den Weg der Erfahrung nur zum Theil gekommen ist. Aber noch viel merkwürdiger und charakteristischer ist die Annäherung seiner Philosophie zur Poesie. Die wahre Philosophie streitet zwar nie mit der wahren Poesie, sie äußert sich nur auf eine verschiedene Art. Indessen finden wir doch bei den größten Philosophen, auch solchen, denen wir den Namen Idealisten nicht absprechen können, wenn es darauf ankommt, ihre Meinung darzustellen, zu bestimmen und anzuwenden, in der Wahl der Ausdrücke und Bilder immer mehr oder weniger eine gerade Entgegensetzung, ja oft sogar entschiedene Feindschaft der Philosophie gegen die Poesie; — Beispiele sind Plato und Fichte; — aber Böhme schloß sich durchgängig ganz an die poetische Ansicht an; keine andre Philosophie kommt darin gleich, keine ist so reich an Allegorie und sinnbild Bedeutung. Plato war nicht einmal im Stande, die g schen Gottheiten und die Mythologie so edel und tiefsinnig

hen, als wir jetzt (es vermögen); noch viel weniger ſie ſo tief zu deuten, wie J. Böhme das Sinnbildliche des Chriſtenthums gedeutet hat, welches denn aber freilich auch wegen ſeiner idealiſtiſchen Tendenz eine höhere Deutung geſtattet; eben durch dieſe ſinnreichen, zum Theil vortrefflichen Erklärungen der chriſtlichen Symbole und Allegorien verdient Böhme den Vorzug vor Plato, er iſt ein vollkommenerer Idealiſt, ſo zu ſagen, ein größerer Deuter, der mehr als alle andre Dichter und Autoren die ſchönſten, bedeutendſten Allegorien enthält; er beſaß in hohem Grade die Empfänglichkeit für Anwehungen eines höhern Geiſtes g).

In Kurzem läßt ſich die Philoſophie des Böhme am beſten alſo charakteriſiren: die Form derſelben iſt religiös, der Inhalt philoſophiſch, der Geiſt poetiſch. —

Wir gehen jetzt über zu der Betrachtung der beiden andern Klaſſen von Philoſophie in dieſer Epoche. — — Marſilius Ficinus, von dem wir überhaupt dieſe Periode rechnen bis zum Descartes, ſteht an der Spitze der Philologen; er bemühte ſich, wie geſagt, blos den Plato und Plotin zu ediren und zu commentiren; ihm folgten in Italien aber auch in Deutſchland bald eine große Anzahl; und nicht allein die vortrefflichſten Anſichten ſondern auch die Verirrungen, ja die verwerflichſten Syſteme der Alten fanden ihre Wiederherſteller, ein auffallender Beweis der Wiedererhaltung der Freiheit im Denken. — Gaſſendi erneuerte das epikuräiſche, Lipſius das ſtoiſche Syſtem. Am merkwürdigſten von allen iſt aber wohl Giordano Bruno, der das eleatiſche Syſtem wiederherſtellte, und auch viel eigenthümliches hatte. Das wenige, was wir von dieſem unglücklichen Manne wiſſen, reicht nur hin, uns zu überzeugen, daß er, wie Spinoza, ein durchaus ſtrenger Pantheiſt war, nicht aber ſeine eigentliche Anſicht und Conſtruction des Pantheismus daraus zu beurtheilen; eine große Schwierigkeit hierbei iſt, daß man alle ſeine Schriften vollſtändig zuſammen haben muß, weil er, wie es ſcheint, mehrere frühere Behauptungen ſpäterhin zurückgenommen hat, ſein Pantheismus ſich am Ende erſt in der ganzen Strenge entwickelt und vollkommen ausgebil-

det hat. tz dieſer abſolut-pantheiſtiſchen Denkart, wodurch er mit der Religion in den größten Widerſpruch gerieth, hatte er doch einen ſtarken Hang zum Myſticismus, in Hinſicht der Aſtrologie und Magie, und muß inſofern auch zu den Myſtikern gezählt werden; doch ſteht er hier ganz allein, da ſeine Myſtik nicht religiöſer, ſondern mehr phyſikaliſcher Art iſt.

Er war, um ihn kurz zu charakteriſiren, wahrſcheinlich auf eine eigne Weiſe ein ab eiſt mit großer Hinneigung zum phyſikaliſchen und chen Myſticismus. — Seine Ideen über Aſtrologie u nd meiſt ſehr dunkel.

Die Polemiker ſind n ſehr intereſſant und merkwürdig: faſt alle Nati deren aufzuweiſen; ſo war bei den Franzoſen vor e, bei den Spaniern Sanchez, bei den deutſchen Agrikola. Bei allen, ſelbſt bei den ſpäteſten, iſt ein geheimer Hang zum Myſticismus ſichtbar; — ſo ſcheint ſich Bayle, wenn er es auch nicht geradezu bekannt hat, durchaus zu dem Myſticismus der Manichäer zu neigen. — Während man einestheils in dieſer Epoche die Offenbarung und ihre Erklärung, ſo wie die philoſophiſche Autorität auf die älteſten, ächten Quellen zurückzuführen ſuchte, fing andrerſeits die Vernunft an, ſich ſelbſt zu beſtreiten und zu prüfen, indem der Mißbrauch, den ſie in der Zeit der ſcholaſtiſchen Abſtractionen zugelaſſen, Zweifel gegen ſie erregte, und leicht darauf führen konnte, die Vernunft ſelbſt nicht nur für ein ſehr gebrechliches, ſondern auch ſchädliches Werkzeug zu halten; darin ſind die freiſten ſowohl, wie die frömmſten, Bayle wie Huet einig. Die Vernunft beſtritt ſich ſelbſt, und zeigte aus der Schwäche des menſchlichen Geiſtes ſelbſt die Nothwendigkeit der Offenbarung. Dies doppelte Beſtreben, alle Autorität, den Glauben ſowohl als die Vernunft zu beſtreiten, die Philoſophie ſowohl als die Religion durch Zurückführung zu ihren erſten Erfindern und älteſten Quellen zu reinigen und wiederherzuſtellen, — kurz ſich ſelbſt zu reformiren, war in dieſer Epoche herrſchend.

Dahin zweckte die Polemik gegen die Scholaſtik u Religion, die Bekanntmachung der Kabbalah, als der m

egung des A. T., und der platonisch-plotinischen Philosophie
ienlich, die aristotelische zu verdrängen.
Die Philosophen dieser Zeit, welche die Scholastik in
tz nahmen und zu retten suchten — also noch zu den Scho-
ern gehören und die Reihe derselben beschließen, könnte man
ch Dogmatiker nennen. Nicht als Gegensatz einer positi-
Philosophie überhaupt gegen den Skepticismus, sondern der
acten, systematischen, orthodoxen Philosophie gegen das
re Denken der Mystiker, Polemiker und Philologen.
Suarez, ein Spanier, war ein solcher Dogmatiker, und
unter ihnen sehr gerühmt; er suchte das Ganze der scho-
ichen Philosophie zu umfassen, in ein zusammenhängendes
em zu bringen und sie so in ihrem ganzen Umfange zu
n. Dies war aber ein durchaus irriges Bestreben, welches
gelingen konnte, da die scholastische Philosophie aus so
egenen und widersprechenden Bestandtheilen zusammengesetzt
. Ueberhaupt ist Suarez, so vortrefflich er in seiner Art
mag, doch immer nur ein Abschreiber und Compilator, ge-
also eigentlich gar nicht zur Geschichte der Philosophie
t.
In Rücksicht der Benennung Dogmatiker, wollen wir
vorläufig noch bemerken, daß man, da dieser Name nur
al in der philosophischen Sprache aufgenommen, ihn mehr
n der spätern Philosophen beilegen könne; — insofern sie
es aus der scholastischen Philosophie entlehnten, und ein
ges wissenschaftliches System aufstellten, wie Descartes
inoza, Wolf ꝛc. ꝛc. — überhaupt ist die Benennung in den
me, wo die abstracte Philosophie dem freiern, bildlichern
losophiren entgegengesetzt wird, sehr passend, und daher
lf im höchsten Grad ein Dogmatiker, Leibnitz aber gar nicht
mt man Dogmatik blos als dem Skepticismus entgegenge-
, wo denn jedes positive System dogmatisch genannt wer-
müßte, so läßt sich gar nichts bestimmtes dabei denken.
Ueberseh'n wir hier beim Schlusse noch einmal die ganze
te Epoche, so finden wir, daß die Philosophie derselben
haus nur ein bloßes Streben geblieben. Die Ursachen davon

ſind einestheils, weil die Philoſophen dieſer Zeit vereinzelt und zerſtreut lebten und von der andern, alten orthodoxen Syſtemen anhängenden, Menge verfolgt wurden, andrerſeits, weil die beſſern unter ihnen herausgingen aus dem Gebiete der Philoſophie und ſich mehr an die Religion und Theologie anſchloſſen, daher keinen großen Einfluß mehr auf die Philoſophie haben konnten.

Wegen dem gleichen Anfangspunkt, nämlich Begeiſterung gegen die noch immer nicht genug unterdrückte Scholaſtik und überhaupt Auflehnung der Vernunft gegen die Autorität, wird die vierte und fünfte Epoche meiſt in Eins geworfen, da ſich doch die vierte Epoche durch das doppelte Verhältniß des philoſophiſchen Strebens zu der erſten und letzten Erkenntnißquelle — als auf Aufſuchung und Prüfung der Offenbarung und des Glaubens durch die Vernunft, und als Prüfung und Beſtreitung der Vernunft durch ſich ſelbſt, und Hinweiſung auf die Nothwendigkeit der Offenbarung, — kurz durch einen allgemeinen Hang zum Myſticismus und mit dieſem zum Skepticismus — von der dritten ſowohl als fünften Periode ganz deutlich unterſcheidet. Man könnte wohl ſagen, der Geiſt der Prüfung war in der vierten Periode ſo allgemein als die Neigung zum Myſticismus, die wir auch bei den abſoluteſten Polemikern und ſelbſt irreligiöſen Philoſophen dieſer Zeit entdeckt haben. Nicht allein die orthodoxe ſcholaſtiſche Philoſophie, ſondern auch jede andere auftretende Philoſophie wurde geprüft, und durchaus zeichnet ſich dieſe Polemik aus durch ihren Zweck, auf den Glauben hinzuführen. — Ganz anders iſt der Charakter

der fünften Periode, der modernen Philoſophie, von Descartes bis auf unſere Zeit.

So wie die vierte die Periode der Prüfung des Glaubens durch die Vernunft, und der Vernunft durch ſich ſelbſt, ſo iſt die fünfte Periode einestheils die der künſtlichen Ausbildung und Methode ſuchenden, anderntheils der auf den niedrigſten Grad herabgeſunkenen Vernunft. Descartes — Locke — und Kant ſind diejenigen, welche dieſe Periode eigentlich conſtituirt haben. Die Philoſophie dieſer Zeit hat freilich wenig

genthümliches, ist meistens aus der griechischen und scholasti-
en entlehnt, und auch das Synkretistische der vorhergehenden
immer noch auf sie übergegangen; am meisten zeigt es sich
rade an den drei Stiftern. Indessen ist doch in den spätern
riten besonders hier manches bedeutende Neue entstanden und
ichnen sich doch die neuern Philosophen durch eine größere,
tschiedenere Consequenz eigenthümlich aus, als welche aus
r größern Freiheit und dem dieser Zeit eignen Streben nach
Methode entsprang; daher kann man auch hier schon die Systeme
ehr nach den Arten der Philosophie unterscheiden.

Im Grunde genommen ist aber eigentlich diese Periode uns
och zu nahe, wir sind zum Theil noch zu sehr darin befangen,
ls daß sie für uns Gegenstand der Geschichte seyn könnte. Im
usammenhang ist die Geschichte derselben eigentlich auch noch
icht aufgestellt worden, obwohl Quellen und einzelne interes-
nte Materialien, auch mehrere merkwürdige Ansichten von
ant, Jacobi ꝛc. genug vorhanden sind.

Das dieser Periode eigenthümliche Streben nach einer, die
hilosophie vor Irrthümern sichernden, Vernunftkunst zeigt
ch vorzüglich in den drei Hauptstiftern; — ferner gilt von
nen weniger das Verdienst des Tiefsinns und der Consequenz
ls das der Fülle und Erfindsamkeit, so wie sie drittens auch
on allen Philosophen dieser Epoche am meisten synkretistisch waren.

Descartes hat ein ganz sonderbares Gemisch von Phi-
sophie, eine ganz heterogene Zusammensetzung von skeptischen,
antheistischen, materialistischen und empiristischen Ideen, so daß
s zu wundern ist, wie man ihm wirklich ein eignes System
schreiben konnte. —

Er fing skeptisch an, suchte alle alte Philosophie zu annihi-
ren, dann nach Ableugnung aller Vorurtheile sich der wahren Me-
ode zu versichern und ein eignes neues System aufzustellen.

Das Speculativste in seinem System ist dennoch blos fort-
bauet auf die Scholastiker. Es besteht vorzüglich in dem von
nselm entliehenen Begriffe der Gottheit aus der
othwendigkeit eines vollkommensten Wesens. Dieser Be-
iff ist, wenn auch nicht pantheistisch, doch nur einen Schritt

davon entfernt, und es war unvermeidlich, daß ein consequenter Denker, wie Spinoza, nachher diesen Schritt wirklich that; denn ein negativer Begriff der Gottheit muß, wenn er nur consequent ausgeführt wird, immerhin pantheistisch werden.

Descartes Naturphilosophie ist wohl seine eigne Erfindung, neigt sich aber, weil sie im höchsten Grade mechanisch ist, durchaus zum Materialismus. Mit Hinwegräumung des Organischen werden auch alle geistigen Kräfte aus der Natur verbannt; man kann also mehr materialistisch, mehr Geist- und Leben tödtend seyn, als wenn man, wie die Alten aus Atomen, alles aus Wirbeln und mathematischen Figuren herleitet.

Dann hat endlich auch Descartes durch die gänzliche Verwerfung der Scholastik, hauptsächlich aber durch seine absolute Trennung des Geistes und der Materie, des Körpers und der Seele den Grund zu dem folgenden Empirismus gelegt. Man sieht leicht ein, daß dieser Dualismus der schwierigste Punkt seiner ganzen Philosophie ist, da durch seine Erklärung des Geistes als des Einfachen und der Materie als des Zusammengesetzten der Gegensatz beider so absolut ist, daß sich nicht denken läßt, wie sie aufeinander wirken und miteinander in Verbindung stehen können, und Descartes selbst sowohl als alle seine Schüler, welche dies als Prämissen angenommen, zu den wunderlichsten und complicirtesten Hypothesen haben schreiten müssen, um es einigermaaßen zu erklären.

Eben so einleuchtend ist es, wie der Empirismus aus solchem Princip entstehen kann. Bei einer totalen Verschiedenheit zwischen Geist und Materie muß das gemeinschaftliche Product beider, die Vorstellung, entweder ganz aus dem einen, oder ganz aus dem andern erklärt werden; die Vorstellung ist entweder eine Wirkung des Körpers, eine Sammlung verschiedener Körper, und blos das Zusammenfassen, die Form ist dabei dem Geiste eigen, oder die Vorstellung ist mit dem Körper selbst durchaus eine Hervorbringung des Geistes. Im ersten Falle ist der Geist blos eine Wirkung körperlicher Modificationen, im andern gibt es keine Materie nach der gewöhnlichen Bedeutung, als etwas ganz außer dem Geiste existirte

s, ſondern durchaus eine eigne Abſonderung des Geiſte
h ſelbſt; an eine urſprüngliche Einheit und Verwan
gar nicht zu denken. —

Descartes ſchlug nun, ungeachtet er freilich noch d
bornen Begriffe ſtehen ließ, den erſtern, empiriſchen
n, und leitete die menſchlichen Vorſtellungen, ſo wie e
ſeiner Naturphiloſophie alles aus mechaniſchen Urſach
klären ſuchte, aus materiellen Eindrücken her. Wah
e Vorſtellung, behauptete er, die durchaus klar ſey, n
ſo näher dahin beſtimmt werden könnte: der Anſchaun
ihre der Vorzug vor dem Denken, hier ſey die Quel
rkenntniß zu ſuchen, nicht im Denken, wenigſtens reicht b
lbſt die Bedeutung ſeines berühmten Ausgangspunktes:
nke, alſo bin ich" — nicht über das empiriſche Bewußtſey
s. Es wird als Thatſache von der Anſchauung vorgeſun

Daß man nach Descartes Erklärung der Vorſtell
ſſen Trennung des Geiſtes und der Materie bis auf
eit der intereſſanteſte Punkt der Philoſophie geblieben
enigen Ausnahmen überhaupt den erſten angegebenen We
chte, und ſo ganz in den materialiſtiſchen Empirism
eth, iſt ſehr natürlich, da es wirklich die herrſchende, ge
enkart iſt, daß unſre Vorſtellungen nicht eigne Hervo
ngen, ſondern Wirkungen, Eindrücke äußerer von uns
ngigen Körper ſeyen, mit deren eigentlichem Weſen wi
cht einmal bekannt werden können; dies und die damals
oße Erſchlaffung des Geiſtes und der Sitten, die immer
nahm, waren die Urſachen dieſer immer weiter um ſich
den empiriſtiſchen Denkart. Wegen dieſer Geiſteserſchla
uten eben auch die Myſtiker nicht allgemein herrſchend
n, und nur einzelne Individuen ihrer beſſern Denkart a
n. Doch die empiriſtiſche Tendenz läßt ſich auch noch
r Geſchichte der Philoſophie ſelbſt erklären. Die Pole
tten die eigne ſowohl, als die auf fremde Autorität ſich

---

*) Eine ausführlichere Betrachtung des Descartes. S. in des
faſſers Werken, 2ten Theil (der Litteraturgeſchichte 2. Bd.) S

bende Vernunft so sehr bestritten, und dadurch das Gebäude der Philosophie so gewaltig erschüttert, daß man wohl sagen kann, die Vernunft hatte sich durch fortgesetzte Selbstprüfung und Selbstbestreitung — selbst vernichtet, also, daß nichts übrig blieb, als sich der Erfahrung in die Arme zu werfen.

Doch dies weiter zu verfolgen, dazu wird sich erst später der Ort finden; wir kehren jetzt zu Descartes und seinen Schülern zurück.

Descartes war, soviel Tadel auch seine meisten Principien verdienen, doch immer ein sehr scharfsinniger Geist; seinen großen Einfluß hat er durch die Entschiedenheit, womit er sich geäußert, und durch die Fülle seiner Ideen erhalten, auch hat das Heterogene seiner Philosophie selbst viel dazu beigetragen. Ein streng und consequent durchgeführtes System ist, wenn man es einmal verstanden, nicht mehr ein so starkes Incitament zum Denken, als eine Philosophie, die jedoch bei einiger Originalität und Mannichfaltigkeit von Ideen aus heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt ist. Hier gibt es immer Mängel und Schwierigkeiten, die den Verstand beschäftigen und stets zum Nachdenken anregen; daher hatte auch Descartes so mannichfaltige Schüler, als sich nach Spinoza wohl schwerlich würden gebildet haben, wann dieser an der Spitze gestanden hätte. Es ist merkwürdig hierbei, daß aus Descartes Schule viel bedeutendere Philosophen hervorgegangen sind, als er selbst, wie da sind: Malebranche, Spinoza und Leibnitz. Es war dies aber der Fall bei allen dreien Stiftern der modernen Periode; so wie sie alle drei am meisten synkretistisch waren, so wurden sie auch alle drei von ihren Schülern weit übertroffen, wie Descartes von Malebranche und Spinoza, so Locke von Rousseau, und Kant von Fichte.

Malebranche schließt sich an Augustin und die Alexandriner, die Plato zunächst sind, insofern also auch an Plato selbst an; er ist durchaus intellectueller Philosoph. Aber, ungeachtet er die Existenz des Körpers zweifelhaft zu finden scheint, ist er doch mehr Dualist, als Leibnitz, schließt sich durch Augustin und Plato mehr an den Dualismus an. Die

ſchwierigkeit des Descartes über die Vorſtellungen löſt er durch
Behauptung, wir ſähen alle Dinge in Gott, die Einwir
ng der Dinge auf das Gemüth, die an und für ſich unmög
) wären, werde durch ein beſtändiges Wunder Gottes her
gebracht. Dies iſt freilich eine ſehr gewaltſame Erklärun
und — wir könnten ja alles in Gott ſehen, ohne daß wi
zu Körper vorauszuſetzen brauchten. Doch Malebranche ſchein
ne Hypotheſe eben aus Furcht vor dem Pantheismus erfur
t zu haben, eben um nicht zu ſagen, wir werden durchau
hts gewahr, als Modificationen der Gottheit, und wir müſſe
e Dinge als Modificationen der Gottheit anſehen.

Als Selbſtdenker ſteht Malebranche auf keiner nieder
ufe, und in Rückſicht ſeiner Annäherung zur Philoſophie de
ffenbarung mit großem Streben nach ideeller Vollkommenhe
d ſpeculativer Methode verdient er allerdings Aufmerkſam
t, denn es iſt doch immer ein merkwürdiges Beiſpiel, wi
jener Zeit und aus der carteſiſchen Philoſophie ein Man
vorging, der zu der alten Philoſophie und zur Offenbarun
rückführte.

Neue Erfindungen in der Philoſophie nach der ſpeculative
d ideellen Vollkommenheit, welche auf die chriſtliche Lehre angu
ndt, ſeit Plato her ſo ſehr ausgebildet worden, würden äußer
wer ſeyn, und ſind daher hier gar nicht zu erwarten. —

Spinoza, der zweite Schüler des Descartes, war ei
tſchiedener Realiſt; daß ſeine Philoſophie aus dem carteſiſche
yſtem ihren Urſprung nahm, läßt ſich leicht zeigen; doch gil
dafür noch eine andere Quelle, die Kabbalah; dieſe ſtudiert
pinoza ſehr fleißig und in ſeiner Grunddenkart finden ſich au
utliche Spuren davon. Er entkleidete ſie freilich vom My
ismus, verwarf die Emanation der ſieben Geiſter ꝛc.; abe
s ihr zu Grund liegende Princip des Pantheismus: eine
nen, alleinigen, mithin ſchlechthin unbedingt nothwendigen
o auch ewigen, unveränderlichen Weſens nahm er an. E
ginnt ſein Syſtem mit der unmittelbaren Gewißheit der un
ichen, allvollkommenen, und deswegen einzigen Subſtan
enn dies zwar kein völlig unrichtiger Begriff der Gottheit iſ

so ist es doch immer nur ein negativer Begriff und kann nicht Positives, sondern nur eine negative, speculative Theologie daraus abgeleitet werden; es bleibt daher, um die Mannichfaltigkeit und das Leben daraus abzuleiten, kein anderes Mittel übrig, als jenen Begriff durch Wendung, Täuschung, Verstellung und Umdrehung scheinbar positiv zu machen. Spinoza sucht ihn durch die Behauptung positiv zu erklären, daß aus der unendlichen Substanz auf unendlich-mannichfaltige Weise unendlich vieles erfolgen müsse; nach Spinoza haben alle einzelnen Dinge keine Realität an und für sich, sondern sind nur Beschaffenheiten, oder besser Modificationen, Folgerungen der einzigen, höchsten Realität, alle Dinge sind nur in Gott. Sämmtliche Folgerungen aus dem ersten Princip theilt er in bleibende und wechselnde, diese heißt er Modos oder Modificationen, jene Attribute. Demnach müßte nun eigentlich Spinoza der Gottheit unendlich viele Attribute und diesen wieder unendlich viele Modificationen beilegen; er legt ihr aber nur zwei Attribute bei, warum nur zwei, warum eine bestimmte Zahl überhaupt? Dies sieht man nicht ein. In der Erklärung der beiden Attribute als Ausdehnung und Vorstellung (Gedanken) folgt er Descartes Terminologie; nur trennt er nicht, wie dieser, beides als total verschieden; ihm ist Geist und Körper Eins, nur von verschiedenen Seiten betrachtet. Beide Attribute laufen immer ganz parallel nebeneinander fort, so daß in denselben Unendlichen Modificationen sind, von denen jeder in dem andern Attribute eine entspricht, mit der sie eigentlich einerlei und durchaus gleich ist. — Diese Ansicht, daß Aeußeres und Inneres Seyn und Bewußtseyn sich völlig entsprechen, ist zwar in vielem dem gemeinen Menschensinne angemessen; die Schwierigkeit ist indessen doch dadurch nicht aufgelöst. Warum sind sich denn die beiden Attribute so durchgängig parallel? Spinoza hat diesen Parallellismus gar nicht erklärt und bewiesen, sondern absolut behauptet. Man könnte zwar sagen, daß gemäß seinem Begriff der Unendlichkeit die Attribute harmoniren müssen, weil sie als Attribute der Gottheit durch die Einheit des göttlichen Wesens auch nothwendig Eins seyn müssen; doch

uchte dieſe Einheit nicht von ſo ſpecieller Art zu ſe
uchten nicht ſo durchgängig alle Modificationen bis
odificationen der Modificationen mit einander zu cor
en. —

Spinoza hat in ſeinem Syſtem die mathematiſche A
gewandt, die Descartes ſchon in der Phyſik verſucht
d durch dieſe ſtrenge Form erſcheint das ſpinoziſtiſche
r impoſant. Die mathematiſche Form hat auch wirkl
rzügliches und wurde als muſterhaft mit Recht d
ophie zur Beachtung angeprieſen, indem die Mathem
de die Wiſſenſchaft iſt, die die größte Beſtimmtheit un
it hat, woran die Philoſophie immer noch leidet.
gt uns eben Spinoza, daß ſie in der Philoſophie d
n einem beſchränkten Gebrauch ſeyn könne, allenfa
r einen Theil der angewandten Philoſophie paſſe, we
r Begründung der erſten Principien gar nicht tauge
ihrend keiner die mathematiſche Methode ſo ſtreng
cher Vollkommenheit ausübte wie er, finden wir doc
ne Behauptungen durchaus ganz loſe und unbewieſen
nhängen. Er conſtruirte ſeinen Begriff der Gotthe
ndern ſetzte ihn ganz willkürlich zuſammen, und inſof
gegen Plotin und die alten griechiſchen Realiſten,
agoräer, ſo wenig wir auch von ihnen wiſſen, zurück
t verſuchte doch noch eine poſitive Conſtruction des
r Gottheit durch die Lehre der Dreieinheit, welches
ſophiſcher und doch eine genetiſche Entwicklung iſt;
lechthin Erſte und Eine iſt freilich unbegreiflich — da
r Gottheit — die fernere Conſtruction von dem Ein
rſten aus iſt aber begreiflich. Wenn der Pantheis
nem poſitiven Syſtem ausgebildet werden ſoll, ſo m
r leeren Unendlichkeit und negativen Einheit nothwen
nſtruction des Begriffs des Unendlichen oder der Got
zt werden. Dies iſt aber, wie geſagt, bei Spinoza
all. Er hat aus ſeinem erſten Princip nur analytiſ
rt, gar nicht den Begriff der Gottheit conſtruirt. K
ie es aus ſeinem Begriffe des Unendlichen folgt, d

aufgestellt, der Gottheit kommen unendlich viele Attribute zu, diesen unendlich viele Modificationen zu, so würde er sich in eine Construction der Unendlichkeit verloren haben; da er ihr aber nur zwei Attribute beilegte, so hätte er daraus wohl den Begriff der Gottheit müssen construiren können, wenn er z. B. ein thätiges und leidendes Attribut, oder die beiden Attribute als thätig, die Gottheit als leidend, oder die beiden Attribute als ursprüngliche Attribute der Materie, als das Leidende, die Gottheit als das, was sie forme und bilde, angenommen hätte; seine Ansicht würde dann gewiß viel fruchtbarer gewesen seyn. — Daß er dies nicht gethan, ist nicht zu verwundern, da bei ihm der Begriff der Substanz das Uebergewicht hat, und er den Begriff der Thätigkeit so tief darunter herabgesetzt; er hätte natürlicher alle Thätigkeit, wie Parmenides, schlechthin leugnen, die vollendete Beharrlichkeit annehmen, und der Gottheit auch nur unveränderliche Beschaffenheiten, nur Attribute beilegen, nicht aber die ganze Natur aus Modificationen erklären sollen, deren Wesen und Gesetze er wieder aus den Attributen herleitet.

Ueberschen wir hier noch einmal die verschiedenen Mängel der Philosophie des Spinoza; so ist schon sein erster Begriff schwankend, so daß man zuerst nicht weiß, ob er ganz negativ oder positiv ist; dem positiven Begriffe widersprechen die zwei Attribute, da aus Spinoza's Begriff des Unendlichen folgt, daß es unendlich viele Attribute haben müßte; warum eine bestimmte Zahl, warum nur zwei, ist nirgend erwiesen. Spinoza könnte freilich antworten, es gäbe zwar unendlich viele Attribute, aber der Mensch könne nur die zwei erkennen, doch dies geht nicht an, da er behauptet, der Mensch auf der höchsten Stufe der Philosophie könne einen richtigen Begriff von der Gottheit haben, denn somit müßte der Philosoph wenigstens eine dunkle Ahndung jener andern Attribute haben, was aber zu einer grenzenlosen, unendlichen Schwärmerei führen würde. —

Ein anderer Fehler ist der Parallelismus der zwei Attribute, es muß freilich eine harmonische Einheit und Uebereinstimmung zwischen beiden Attributen statt finden, allein nicht

r künſtlichen Ausdehnung, daß jeder Modification in d
auch wieder eine in dem andern Attribute entſprechen mü
r Parallelismus widerſpricht durchaus dem ſpinoziſtiſch
m.

Als den letzten Fehler haben wir endlich bemerkt, daß
Thätigkeit zu gering und untergeordnet nahm, nicht lie
ung verwarf und alles als unveränderlich, beharrlich anſ
Doch trotz dieſem ſtrengen Tadel in Rückſicht der erſ
ipien hat ſein Syſtem wenigſtens negativer Weiſe e
Wichtigkeit, nicht nur wegen der ethiſchen Conſequenz
nes ſelber, die ſich beſonders in ſeiner Moral zeigt,
Vorzug darin beſteht, daß ſie, wenn gleich keine objecti
ſe, dennoch eine ſpeculativ ausgedrückte ſubjective,
in ſtreng moraliſch-geſinnter Menſch ſie geben kann,
ſie in der höchſten Klarheit und Vollendung vorgetra
aber nicht nur deswegen, ſondern auch wegen der rele
en Conſequenz dieſer Philoſophie überhaupt, die man ſich a
die poſitive Seite wohl bemerken ſoll. — Sie iſt, un
t der wiſſenſchaftlichen Mängel, ganz aus Einem St
einem durchaus harmoniſchen Zuſammenhang, wie dies
einem Kunſtwerk der Fall iſt, und verdient *inſofern*
alexandriniſch-realiſtiſchen Syſteme den Vorzug. Pl
freilich in ſeiner Lehre von der Dreieinheit eine Conſtruc
Gottheit verſucht, und gibt dem Begriff der Thätigk
aus in der Philoſophie alles Leben quillt, den Vorz
ſeine Philoſophie enthält doch zu viel heterogenes,
mit ſeinem Grundprincip des Realismus unmöglich ver
kann. Auch in Rückſicht der Form ſteht Plotin hinter S
zurück; es fehlt ihm gar zu ſehr die eigentliche phil
ſe Methode, er iſt unzuſammenhängend, dunkel; bei S
hingegen ſehen wir die höchſte Klarheit, Kürze und
t, und, *wenn man den Principien gewach*
einen höchſt deutlichen Vortrag. Von Parmenides und
agoräern können wir nicht urtheilen, wir haben ga
g Ueberreſte davon; Spinoza iſt alſo relativ immer
conſequenteſte Realiſt, der exiſtirt, und in ſpeculat

Rücksicht der interessanteste, da man aus ihm den pantheistischen Realismus am leichtesten kennen lernen, und er als Repräsentant der ganzen Gattung gelten kann.

Leibnitz setzte sich in geraden Gegensatz mit Spinoza. Er hat, wie die alten Idealisten, durchaus die Idee der Thätigkeit zum Grundprincip gemacht, und räumt den Begriff der Substanz fast ganz weg; wenn er dies freilich nicht positiv sagt, so folgt es doch wenigstens aus seinen Meinungen und es scheint offenbar, wenn er nicht Paradorie gescheut hätte, würde er alles Seyn, alle Beharrlichkeit und Substanz gänzlich geleugnet haben. —

Das Problem des Descartes, wie die Körper auf den Geist wirken, welches Spinoza nicht gelöst, sondern blos den Knoten zerhauen hat, finden wir nicht mehr bei Leibnitz, denn er nimmt keine äußern Dinge, nichts als Geistiges, gar keine andern, als Vorstellungskräfte, Monaden an; er erklärt daher auch die Wirkungen der Körper in der Erscheinung nur als eine Verwirrung der geistigen Kräfte — die Eindrücke nur als verworrene Vorstellungen.

Aber durch die Behauptung, daß jede Monade ein unabhängiges, für sich abgeschlossnes, in sich vollendetes Ganzes bilde, und alles aus sich selbst entwickle, hat er ein eben so schwer zu lösendes Problem herbeigeführt. Es entsteht die ganz natürliche Frage, wie kann unter solchen Bedingungen eine Wechselwirkung der Monaden oder Geister statt haben, wie sie doch statt hat? — dazu müßte nothwendig eine ursprüngliche Gemeinschaft, ein gemeinschaftlicher Grundquell derselben nachgewiesen werden. Leibnitz suchte das Problem durch seine willkürlich ersonnene Hypothese von der prästabilirten Harmonie zu lösen. Es hätte sich wohl auf eine andre Weise aus seinem System erklären lassen, aber das hätte ihn zu sehr in eine Folge von Emanationen, in einen intellectuellen Pantheismus geführt, wovor er sich scheute. — Es leuchtet jedem ein, daß wenn er den Begriff der Gottheit nicht aus dem Christenthume genommen und die Gottheit nicht als ein außerweltliches Wesen, sondern als eine ursprüngliche Centralmonade gedacht hätte,

Infeinanderwirken der Monaden aus dieſer urſprüngl
it vollkommen erklärlich wäre. —
Der eigentliche Mittelpunkt aller Ideen und der g
ſophie des Leibnitz iſt die Idee einer unendlichen Ma
keit und Fülle. Nicht gerade als ob er dies beſtimm
ip aufgeſtellt hätte, ſondern dies charakteriſirt, in
mengefaßt, den Geiſt und die Tendenz ſeiner ganzen
ie; es ſtimmt auch ſehr gut mit dem Grundprinci
gkeit überein; der Begriff der Thätigkeit beſteht eb
Begräumung des Begriffs des Seyns und der Su
n der Vorausſetzung der Unendlichkeit; iſt
liche Thätigkeit und Beweglichkeit, ſo muß es auch
liche Fülle und Mannichfaltigkeit geben. — Daß
Allgemeine- und Grund-Idee bei Leibnitz war, le
falls aus einzelnen Principien ſeiner Phieloſophie h
ers aus den beiden Grundſätzen der Ungleichart
cipium Indiscernibilium) und der Stätigkeit (non
s), welche Kant nur als regulative Principien fü
r beſtehen ließ; beide beruhen auf der Vorausſetzung
lichen Fülle und Mannichfaltigkeit in der Natur, i
ls coexiſtirend, im zweiten als ſucceſſiv gedacht.
Die unaufhörliche Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes
r Menſch ſelbſt auch im Schlafe Vorſtellungen hat,
itz auf ſeinen merkwürdigen, höchſt idealiſtiſchen B
en unbewußten Vorſtellungen, die er nicht allein a
, ſondern auf alle Kräfte, alle Monaden überhaup
te. Iſt alles Thätigkeit, beſteht alles Seyn in T
ſo kann auch das einzelne ſpecielle, nicht nur die
, ſondern auch die ſchlummernde, unterſte Monade
s, als immer thätig (alſo gleichſam eine ſchlumm
ztlos-thätige) ſeyn.
Die Stifter der zweiten Schule der modernen
waren Locke und Baco. Locke hatte aber den n
ß; er verhält ſich zu ſeinen Nachfolgern, wie Des
n ſeinigen. Er wurde von ihnen weit übertroffen,
ſprechen den Empirismus entſchieden aus; Locke

merkte die auffallenden Folgen dieser Denkart noch nicht, in seinem Geiste war der Empirismus mit Moral ꝛc. verbunden, daher blieben die schlimmen Folgen verborgen, und sein System war nicht so beleidigend für Vernunft und Gefühl, wie die daraus abgeleiteten. Eben dadurch, daß sein Empirismus noch nicht ganz entwickelt war, und in einer so gemäßigten Gestalt erschien, hat er so vielen Einfluß gehabt, den er gewiß nicht hätte haben können, wenn er gleich so entschieden wie z. B. die französischen Encyklopädisten aufgetreten wäre. Er ließ sich zum Theil mehr auf Nebensachen, auf Staatsverfassung, Erziehung, ꝛc. als auf die Philosophie selbst ein, und verschaffte so durch allgemeine Anwendung seiner Grundsätze seiner Philosophie die größte Ausbreitung. In einem großen Theile seines Werks über den menschlichen Verstand beschäftigt er sich blos mit Widerlegung fremder Principien; dies ist aber nicht sehr interessant, da er die bessere Philosophie gar nicht oder nur wenig verstand. Seine Schüler entwickelten eigentlich erst den Empirismus, sie trugen ihn stringirter vor; die Ableugnung alles Intellectuellen und Moralischen, welche bei Locke noch verborgen und beschönigt geblieben, wurde jetzt ganz offenbar, und dazu gesellte sich noch ein ganz crasser Atheismus. —

Da der Empirismus nur eine Erkenntnißquelle, — Empfindung und Erfahrung — hat, so fließt bei ihm alles Wissen eigentlich auch in Eins zusammen und es gibt, so wie nur eine Erfahrung, so auch nur eine Wissenschaft, nämlich die Geschichte, freilich im gemeinen Sinn. Daher ist jede Abtheilung in dieser Philosophie keine theoretische, sondern nur eine praktische, bezieht sich nicht auf das Wissen selbst, sondern lediglich auf praktische Zwecke, oder ist eine willkürliche Absonderung in Fächer zur bequemern Uebersicht der Materie. So nahm Locke und seine Schule wegen der unendlichen Menge der Materialien, welche uns die Erfahrung darbietet, eine Absonderung des Innern und Aeußern an, das Innere theilt er wieder in das Allgemeine und Besondere; die verhältnißmäßig allgemeinsten oder allgemeineren Wahrnehmungen des innern Sinnes waren ihm der eigentliche Gegenstand der Philoso-

ie, die speciellern des äußern Sinnes blieben der Geschic
Kunstlehre und überhaupt den praktischen Wissenschaften
ngestellt. Eine solche Trennung des Innern und Aeuße
s Allgemeinen und Besondern ist aber nicht *streng* mögl
das *Allgemeine* den Empiristen immer nur eine Th
he, eine Summe von mehreren Wahrnehmungen, ein
gat mehrerer speciellen Mannichfaltigkeiten ist. Sie nehn
ne generische, sondern nur eine gradative Verschiedenheit
lgemeinen und Besondern an; das Allgemeine ist ihnen ke
ee; es gibt bei ihnen nichts absolut-allgemeines, denn
ire außerhalb der Erfahrung hergenommenes. Das All
ine bezieht sich hier immer auf das Besondere und daher g
ß allen Grenzbestimmungen doch eins ins andre über.
engsten und wissenschaftlichsten ist diese Erfahrungs-Phil
ie noch in der Ideologie dargestellt, welche die Franzosen a
bildet haben. Es soll dies eigentlich eine Theorie des
ußtseyns seyn, das ist aber unmöglich, weil das Ganze
ahrnehmungen, Empfindungen und Reflexionen beruht,
nz von der Philosophie wegführen, und sie zu einer
n Erfahrungs-Seelenkunde machen, wie das denn auch
pirististischen Grunddenkart, die alles auf innere Erfahr
ündet, vollkommen angemessen ist und daraus nothwen
gt. Alle diese sogenannte Ideologie geht immer in Psych
e und diese in Geschichte über.

Anmerk. Die Ideologie von *Destutt-Tracy* freilich eine Art Theorie des Bewußtseyns, aber, so sagen, eines französischen Bewußtseyns.

Der Empirismus hat es, ungeachtet er auf einer dern Stufe steht und so simpel zu seyn scheint, mit ßten Anstrengung noch nie zu einem System bringen kon ch seiner Voraussetzung, daß alle Erkenntniß nur aus ahrnehmung und Empfindung zu schöpfen sey, müßte n zu von allen Erfahrungen des innern Sinnes die allgen n, allgemeinern und auf das allergemeinste gehenden herv hen; daß sich dies aber nicht ausführen läßt, ist einleuchte ja nach den Grundsätzen des Empirismus, wo alles

Erfahrung beruht, jede Erfahrung die Allgemeinheit zerstören kann, also eigentlich alles Mögliche zu einer solchen Philosophie gehören muß, wie denn auch die meisten Lockianer und Ideologisten jede seltsame Geschichte und Anecdote von irgend einem sonderbaren Gemüthszustande und jede Seelenkrankheit, die ein Resultat zu geben scheint, in die Philosophie aufgenommen haben. Es lassen sich überhaupt für den psychologischen Empirismus keine Gränzen bestimmen; in der theoretischen Darstellung wird er immer ins weite und breite gehen und sich ins Unendliche verlieren. — Die strengste und trockenste Ideologie zeigt daher sich die Armuth und Mangelhaftigkeit dieses Systems am vollkommensten; es ist, trotz allem Streben nach Wissenschaftlichkeit keinem einzigen gelungen, ein strenges, consequentes System des Empirismus darzustellen, ohne in die historische Psychologie zu gerathen; dies gilt hauptsächlich von Condillac.

Weit objectiver könnte der psychologische Empirismus freilich werden durch Beschränkung auf einen praktischen Zweck. Eine Beschränkung, aus dem Innern des Systems selbst gegeben, läßt sich nicht denken, es ist nur eine solche äußere durch Beziehung auf einen bestimmten Zweck denkbar. — Auf diese Weise könnte es eher gelingen, eine objective Ideologie aufzustellen, eine Lehre nämlich von den Vorstellungen, welche auf einen praktischen Zweck z. B. das Vergnügen gerichtet sind, vorausgesetzt freilich, daß nach dem Grundsatze des Empirismus, daß alles in der Empfindung bestehe, das Vergnügen das höchste Gut sey; es müßten Vorschriften gegeben werden, wie nach dem Zweck des Vergnügens das Bewußtseyn, das Vorstellungsvermögen zu behandlen sey; die Gränzbestimmung der Philosophie wäre dann strenger. Ueberhaupt ist eine Darstellung des Empirismus, von der moralischen Seite aufgefaßt, immer interessanter und wichtiger. Helvetius und die Engländer neigen auf diese Seite; ersterer nimmt eine besondere Art von Vergnügen, ein einseitiges Vergnügen an, letztere, weil ihnen dieses zu craß und immoralisch vorkam, veredelten es durch eine künstliche Spitzfindigkeit; sie suchten es in der Sympathie;

es war ihnen ein geſelliges, gemeinſames, mittheilbares, al
gemeines d. h. ein ſympathetiſches Gefühl. — Dieſe Empir
ker ſind beſonders deswegen intereſſanter als die Ideologe
weil ihre Beobachtungen durch die beſtimmten Beziehungen leb
reicher und das Ganze eben dadurch auch dem Weſen des Er
pirismus angemeſſener wird. Zu einer eigentlichen, objectiv
Ideologie in moraliſcher Rückſicht hat es freilich noch kein
gebracht; es würde dies ungefähr ein Empirismus, wie d
des Xenophon ſeyn.

Ein zweites Phänomen neben dem pſychologiſchen Emp
rismus iſt der hiſtoriſche. Es iſt auffallend, wie dieſ
gegen jenen Recht hat. So zweckmäßig auch die Trennung d
Innern und Aeußern ſcheint, ſo iſt doch ſehr einleuchtend, d
nach den Prämiſſen des Empirismus Inneres und Aeußeres ſi
keineswegs leicht trennen laſſen. Iſt die Erfahrung die Quel
der höchſten Wahrheit, ſo beruht die Vollkommenheit der Ph
loſophie und dieſe ſelbſt nur auf der Richtigkeit, Vollſtändigk
und Treue der Beobachtungen; alle Selbſtbeobachtungen abe
ſie mögen noch ſo ſtreng und abſtract ſeyn, beruhen immer wied
auf einzelnen Fällen und Meinungen, ſind nur gradweiſe v
den Autobiographieen verſchieden, dieſe endlich wieder n
durch einen höhern Grad von Innerlichkeit von der Geſchicht
— auch in der äußern Geſchichte kommen Thatſachen von i
nern Geſinnungen und Gefühlen vor. Es iſt vorzüglich d
Bedürfniß, eine Allgemeinheit für die einzelnen Wahrne
mungen und Beobachtungen aufzufinden, was den Empiri
mus zur Geſchichte führt; in dieſer Anſicht gibt es, wie
ſagt, keine ſtrenge Allgemeinheit, keine unmittelbar gewi
Vorſtellung: es bleibt alſo nichts anders übrig, als
Wahrheit der Vorſtellungen nach der Allgemeinheit des B
falls abzumeſſen und zu dem Behuf die Meinungen und Ueb
zeugungen aller Völker und Zeiten zuſammenzuſtellen. — Z
gleich iſt die Verſchiedenheit der Begriffe und Vorſtellung
mehrerer Völker und Zeiten ein großer Anſtoß für die Empi
ſten und nöthigt ſie ſomit auch zu einer Geſchichte des menſ
lichen Verſtandes im gemeinen Sinne, als Prüfſtein für

Gewißheit der Vorstellungen überhaupt. Es ist einleuchtend, daß dieser historische Empirismus bei weitem den Vorzug verdient vor dem psychologischen; dieser ist ungleich ärmer und dürftiger, und ihm liegt die Idee zu Grunde, die Philosophie sey eine abstracte Wissenschaft. Der historische Empirismus umfaßt als Geschichte der Menschheit alle menschlichen Fähigkeiten und ist, insofern er sich nicht auf besondre Zwecke bezieht, den andern Wissenschaften, die auf Anwendung gehen, entgegengesetzt, und mehr Theorie zu nennen, er ist, wenn auch nur in den Resultaten mehr oder weniger Philosophie; die Philosophie verliert sich ja selbst immer in Geschichte.

Eine eigentliche genetische Entwicklung des menschlichen Geistes wäre wirklich die höchste Aufgabe für die Philosophie. Was wir jetzt haben, sind blos Materialien von verschiedenen Meinungen und Vorstellungsarten, die bei verschiedenen Nationen herrschend waren, und allerhand wunderliche Hypothesen darüber, die alle empirisch sind. Indessen riefen die Empiriker durch ihre Versuche doch zuerst die Idee hervor, daß die Geschichte als Wissenschaft könne behandelt werden, denn die Griechen betrachteten die Geschichte nur als Kunst.

Noch einen größern Vorzug dürfte ein dritter, der encyklopädische Empirismus verdienen, welcher darauf ausgeht, durch Auswahl des verhältnißmäßig Objectivsten und Universellsten in allen Wissenschaften und Künsten eine eigne Philosophie zu constituiren; — dieser, wenn auch nicht eigentlich Philosophie, doch ein sehr lehrreicher Versuch, kann aber dem Empirismus nicht gelingen, weil eben der Empirismus alle Wissenschaften ihres universellen Bestandtheiles, oder ihrer ersten Principien, (wenn sie solche haben), kurz des intellectuellen, philosophischen Geistes beraubt, und weil gerade dem Concentriren des Objectivsten in allen Wissenschaften zu einem System eine intellectuelle Idee, ein Princip der Einheit zu Grunde liegen muß. — Daher sind denn auch Baco und die nach ihm verbesserten und ausgebildeten Encyklopädisten unvollkommen geblieben. Diese letztern athmen freilich alle einen Geist der Einheit; aber es

er des verkehrtesten Empirismus, in allen offenbart sich ein derselbe immoralische, atheistische Geist.

So wie das Streben nach Methode der allgemeine akter der modernen Periode (man möchte sagen als Be der Schwäche, das Bedürfniß des Anhaltens an eine ke) ist; so zeigt sich auch bei den Empiristen hie und da hode gleichsam in der Unmethode — in dem gänzlichen ugel einer künstlichen Methode und Terminologie. Die Me e der Empiristen besteht blos in der Treue und in dem testen, klarsten Ausdruck der Beobachtung. Die Verschie eit der Meinungen besonders unter den Intellectuellgesinn erklärten sie überhaupt also: es seyen dies alles Mißver dnisse, entstanden aus der Dunkelheit des Ausdrucks, wel eine Frucht der künstlichen Methode und Syllogistik wäre; (wir brauchen uns also nicht zu wundern, daß die Philo ie seit Locke durchaus populär ward;) bloße Erfahrungs achtungen, so leicht als möglich gesagt, haben nicht viel wierigkeit verstanden zu werden, und entsprechen ganz den einen Gesinnungen des Pöbels. —

Die mathematische Methode, welche Descartes eingeführt e, konnte nicht auf den Empirismus angewandt werden; Physiker haben freilich durch ihr System Neigung dazu ge t, es ist aber eine Inconsequenz; denn die Mathematik ist ig genommen zu sehr Form der Vernunft, als daß sie sich dem Empirismus sollte vertragen können, er müßte dann Vernunft wenigstens negativ annehmen, ihr eine negative tigkeit zugestehen; die Erfahrung und Empfindung wäre im die positive Erkenntnißquelle, die Vernunft nur negatives rkzeug zur Verhütung des Irrthums. Es gibt auch einen en Empirismus, und die Intellectual-Philosophie kann es l zugeben, daß die Vernunft eine negative, und die Erfah z eine positive, freilich sehr untergeordnete positive Erkennt sey; der Empirismus muß sie nur nicht als die einzige po e Quelle angeben, und somit die Möglichkeit anderer in ctuellen Erkenntnisse leugnen: doch dies Leugnen kann ni t her seyn, da der Empirist gestehen muß, daß es [illegible]

noch einen ihm verborgenen Sinn geben könne, welchen er eine weilen nicht kennt; wollte er etwa gar die Unmöglichkeit und Falschheit der intellectuellen Anschauungen und Erkenntniße durch die Vernunft beweisen, so würde er dadurch die Vernunft selbst als positiv anerkennen; denn zu diesem Beweise wird vorausgesetzt, die Vernunft habe einen objectiven, schlechthin gewissen Begriff a priori von der Anschauung aus sich selber, eine positive Erkenntniß der Ichheit aus sich selber, oder es müßte denn zum Beweise, daß die intellectuelle Anschauung sich in sich selbst widerspreche, eine Theorie des Bewußtseyns a priori aufgestellt werden, die nach der Ansicht des Empirismus immer nur eine halb rationale, aus der Erfahrung geschöpfte, durch die Vernunft aber gestaltete Theorie wäre; — ein Empirismus, der mit einigen größern Beimischungen von intellectueller Philosophie der dem kantischen System zu Grunde liegende ist.

Auf solche Weise zwingt also die Mathematik die Empiriker, eine gemäßigtere Ansicht anzunehmen, und den Empirismus halb und halb aufzugeben.

Bei dem eigentlichen Empirismus aber, der alle Vernunft als abgesondertes und specifisch verschiedenes Erkenntnißvermögen leugnet, dieselbe nur als eine Zusammensetzung, ein zufälliges Aggregat von Empfindungen und Reflexionen betrachtet, läßt sich, wie gesagt, die mathematische Methode durchaus auf keine Weise anwenden, dieser gibt mit der Vernunft alle Ansprüche auf Allgemeinheit der Beweiskraft auf, kann deshalb auch gegen keine Philosophie streiten, weil er dazu die Form der Vernunft brauchen müßte.

Wir kehren jetzt wieder zu unsrer historischen Betrachtung zurück; als Resultat derselben finden wir einen dreifachen Empirismus, den psychologischen, der in der Ideologie seine höchste Höhe erreicht und Locke zum Stifter hat, den encyclopädischen, von Baco entworfen und von den Encyclopädisten nicht vollendet, und endlich den historischen, der keinen besondern, bestimmten Stifter hat und nur wegen seines Einflusses auf die Literatur des Zeitalters merkwürdig ist, überhaupt ist das Ganze

m meiſten intereſſant in Rückſicht der Litteratur und der
iſchen Folgen und wichtig durch die völlige ungebundene
eit, die ſich in demſelben offenbart. In ſpeculativer Rü
ſt es blos merkwürdig als Beiſpiel, was ſich auf der unt
Stufe der Philoſophie zu entwickeln vermag. Streng g
nen iſt hier die Frucht durchaus Atheismus und Immora
aher äußert ſich auch bei vielen Empiriſten, deren beſſern
akter und Denkart dies widerſprach, ein Streben aus den
irismus heraus zu einer andern höhern Philoſophie. V
ich bietet uns Rouſſeau das Schauſpiel des Kampfes
iefern Gemüthes mit dieſer verkehrten Philoſophie und
urch dieſen Kampf unglücklichen Lebens dar. Er ſcheint
bwohl er dem erſten Prinzip nach vollkommen zu den
ern gehört, doch zur intellectuellen Philoſophie zu neigen
ommen ſehr oft Ideen von Liebe, Tugend, Recht und
chaffenheit bei ihm vor, die unmöglich mit dem Empiri
erträglich ſind. Er nähert ſich darin nicht nur dem
on dem er ſie zum Theil entlehnt hat, ſondern er beſtrit
lle Materialiſten mit der größten Strenge. — Hätte er
Vorhaben, das materialiſtiſche Syſtem des Helvetius au
ich zu widerlegen, ausgeführt, ſo würde er ſeine Prin
abei vielleicht deutlicher entwickelt, den Empirismus gä
erlaſſen und eine neue Philoſophie geſtiftet haben, wo
nn ſtatt von Kant, von Rouſſeau die neue Epoche ang
en hätte; es ſcheint ihm aber an Muth und Kraft dazu g
t haben. —

Rouſſeau's idealiſtiſches Streben iſt durchaus mit en
hen Vorurtheilen verbunden; dieſes iſt der rechte Geſ
nkt für ſeine Paradoxieen, wie z. B. ſein idealer Naturzu
nd die darauf gegründete Beſtreitung der Civiliſation.
r empiriſchen Anſicht hat er ganz Recht, das Ideal de
ns in jener idealiſirten Wildheit und Natürlichkeit zu ſu
t der Menſch durchaus ein ſinnliches, ein ganz auf die
: und die Sinnlichkeit beſchränktes Weſen, ſo liegt die
cht weit, daß der rein ſinnliche Naturmenſch, wo nicht
llkommenſte, doch als der unverdorbenſte anzuſehen ſey,

so müßte man, wenn die Sinne die ersten Erkenntnißquellen, die Vernunft aber nur die Art wäre, das, was die Erfahrung gibt, zu verbinden, annehmen, die Vernunft habe den Menschen zu sehr verkünstelt, und dem, was die Sinne lehren und begehen, zu sehr entgegengestrebt. — Ueberdem trug auch der schlechte Zustand der Wissenschaften und Künste, die Verderbtheit und Ueberverfeinerung bei seiner Nation und seinem Zeitalter viel zu Rousseau's sonderbarer Ansicht bei. — Am interessantesten ist er eigentlich nur in moralischer Rücksicht; aber auch am gefährlichsten. —

In der großen Freiheit, welche die Philosophie in dieser Periode genoß, entwickelten sich aus dem Empirismus wieder fast alle Arten von Philosophie, nur freilich waren es immer blos Bestrebungen und Uebergänge zu einer bessern Denkart, wie Rousseau, alle noch vom Empirismus tingirt. So war Berkeley ein Idealist, er geht von dem Grundsatz aus, die Wahrheit sey nur in der Empfindung und Vorstellung, und die Existenz der äußern Gegenstände, insofern sie dieses sind, ganz zu läugnen; er hat die Prämisse gemeinschaftlich mit den spätern Idealisten, daß die Anschauung eines äußern Gegenstandes uns den letzten Grunde desselben nicht nähere, und daß uns dieser unbekannt bleibe; — es ist begreiflich, wie ein mächtigerer Geist — ein unbedingter auf einen bedingten wirken könne; wie aber zwei bedingte Wesen, wenn sie nicht in einem dritten begründet sind, aufeinander wirken können, das ist das Unbegreifliche.

Dies System setzt einen festen, unerschütterlichen Glauben an die Gottheit voraus, welches doch bei mehreren Philosophen nicht der Fall ist. Uebrigens führt es zu den sonderbarsten Folgen, indem der Mensch sehr wohl auf die schreckliche Idee gerathen könnte, sich für absolut allein zu halten und für ein Spielwerk von Dämonen, von deren gutem oder bösem Willen er auch nicht die geringste Kenntniß habe. Bei Berkeley war dergleichen freilich nicht zu befürchten, da er sehr religiös war und den stärksten Glauben an die Gottheit hatte, wodurch er auch die in seinem System schuldig gebliebene Erklärung der Gottheit ersetzt.

Im ganzen iſt Berkeley ſchon blos durch ſeine Exiſtenz me würdig, als ein Beweis, daß ſelbſt aus dem Empirismus e faſt ſchwärmeriſcher Idealiſt hervorgehen konnte; denn übrige iſt ſeine Philoſophie ſelbſt gegen die erſten Keime des grie ſchen Idealismus von gar keiner Bedeutung. —

Materialiſten entſtanden natürlich mehrere von Locke he ſie haben ſich meiſt alle nach den Alten, nach Demokrit, E kur ꝛc. gebildet, und Epikur's Moral angenommen, wenigſte hat keiner dieſer materialiſtiſchen Empiriker eine beſſere herv gebracht; die epikuräiſche Moral iſt auch diejenige, die mit d Materialismus am verträglichſten iſt.

Vor allen iſt eigentlich Newton zu dieſen materialiſtiſch Empirikern zu zählen; ſein Materialismus beſteht aber nicht sowe darin, daß aus ſeiner Naturlehre die Leugnung der Gottl folget; dies iſt keine nothwendige Bedingung des Materialism da ja ſelbſt Epikur die Götter nicht geleugnet hat; auch Newton's Syſtem nicht eigentlich ein atomiſtiſches, und de halb zum Materialismus zu rechnen, ſondern weil es durcha mechaniſch iſt. — Ueberhaupt liegt das Materielle der Natu lehre nicht blos in dem Princip der Conſtruction aus Atome Wirbeln ꝛc., ſondern vielmehr in der blos mechaniſchen, n Verkennung des Lebendigen verbundenen Anſicht; dieſe iſt de eigentliche Kennzeichen des Materialismus. Hier kommt es ſta auf die Qualität auf die Quantität an, kurz, die Naturleh iſt, ſtatt organiſch und dynamiſch, blos mechaniſch. Die dyn miſche Naturanſicht iſt, wie ſchon geſagt, die einzige mit d höhern Philoſophie vereinbare; ſie iſt der mechaniſchen schnu ſtracks entgegengeſetzt, ſie löſt die ganze Natur in Leben au geht von Geiſt, Seele, Leben aus, und kehrt dahin zurück, d mechaniſche verwandelt die Natur in eine todte Maſſe, tödt in ihr alles Leben, allen Geiſt und alle Seele.

Newton's Syſtem tritt durch ſeinen großen Einfluß ſo in poſant auf, daß der ſpeculative Beobachter es einer nähern B trachtung würdigen muß. Newton hat mehr als alle die unend lich vielen kleinen Materialiſten, die aus Locke hervorgegange ſind, auf das Ganze der Philoſophie einen durchaus material

stischen Einfluß gehabt; dieser erstreckt sich selbst außer den Grenzen der Lockischen Schule auf die Kantische. In Kant's Theorie des Himmels, einer sehr frühen Schrift, ist dies ganz sichtbar; zum Theil auch noch in seinen spätern naturphilosophischen Schriften; wir finden hier neben der höhern dynamischen Ansicht in einzelnen Theilen, im übrigen die todte, mechanische; neben der lebendigen Gottheit eine todte Masse, kurz die Spaltung, den Dualismus, der in allen Zeiten so viel Schwierigkeiten gemacht hat; auch hat er mehr als Locke und Baco die empiristische Denkart in alle andere Wissenschaften übertragen und dadurch ihre Gültigkeit auch in der Philosophie verlängert.

Auch Skeptiker sind aus dem Empirismus hervorgegangen. Hume war offenbar einer, wie er es auch selbst bekennt; er schließt sich durch Cicero gänzlich an die neuern Akademiker an, nur ist er ganz und gar empiristischer Skeptiker; für die Speculation aber der allerunbedeutendste, er hat nichts Eigenthümliches, es ist gar nichts Neues bei ihm zu finden, was nicht schon in den Alten vorhanden wäre; er hat alles nur ganz empirisch genommen, nur eine Stufe tiefer und bis auf die leere Gewohnheit herabgezogen und populariſirt, daher sein Einfluß auf ein Zeitalter, zu dem er ganz paßte.

Voltaire könnte auch hierhin gerechnet werden, wenn man übrigens seine rapsodischen Behauptungen als Philosophie will gelten lassen; er ist seiner ganzen Denkart nach ein polemischer Skeptiker, greift die ältern Lehren der Scholastiker und intellectualen Philosophen theilweise mit mehr Kühnheit und Witz an, als Descartes und andere. — Ob er eigne, bestimmte philosophische Principien gehabt, läßt sich nicht entscheiden; nur das leuchtet aus seinen fragmentarischen, philosophischen Bemerkungen hervor, daß er ein Polemiker war, freilich aber auf die umgekehrte Weise wie die ältern Polemiker, die Reformatoren der Philosophie, welche die Ungewißheit und Unhaltbarkeit des menschlichen Wissens darthaten und dadurch auf den Glauben und die Offenbarung zurückführten. Voltaire bestritt eben alle Offenbarung und den höhern Theil der Philosophie, der Offenbarung ist oder sich darauf bezieht; merkwürdig ist die Kraft

und Kühnheit, womit er den Streit gegen den Glauben für die Vernunft führte; diese Kühnheit des erſten Verſuchs kann ſeine Anſicht etwas intereſſant machen, die ſonſt für die Geſchichte der Philoſophie eben nicht merkwürdig und von ſeinen Nachfolgern und Zeitgenoſſen, den Aufklärern, bis zum Ekel wiederholt worden iſt.

Die einzige noch übrige Art von Philoſophie, von der wir noch keine Erwähnung gethan haben, iſt der Pantheismus; dieſer, als dem Empirismus ganz entgegengeſetzt, kann ſich eigentlich auch nie aus ihm entwickeln; das einzige, was man hiehin rechnen könnte, wäre das atheiſtiſche Syſteme de la Nature von Diderot *), indem es eine innere Nothwendigkeit des Naturmechanismus, und angewandt auf die menſchlichen Verhältniſſe, den Fatalismus lehrt, welches immerhin Einheit vorausſetzt. Die Art Schwärmerei, die in dieſem Syſtem herrſcht, iſt allenfalls aus dem Fatalismus zu erklären, der denn doch eine Art von Begeiſterung, ſo wie die Idee der Nothwendigkeit und Einheit doch auch die Idee des Unendlichen zuläßt. Die Polemik erſcheint in dieſem Syſtem viel wilder, leidenſchaftlicher, raſender als bei Voltaire, und eben deswegen iſt ſie vorzüglicher als die kalte, klügelnde Polemik des Voltaire, weil überhaupt von allem Irrigen und Falſchen das Kräftigſte und Entſcheidendſte das Beſte iſt, indem es gleich zeigt, wozu eine, in der erſten Anlage unanſtößig ſcheinende, verkehrte Anſicht, in ihrer ganzen Vollendung ausgeſprochen, führen kann. —

Bei Diderot iſt immer noch ein Funke von Enthuſiasmus ſichtbar, den wir bei Voltaire vergeblich ſuchen; freilich hat ſich dieſer Enthuſiasmus des Diderot in einen Haß gegen das, was der eigentliche Gegenſtand aller Speculation und allein die weſentliche Quelle aller Begeiſterung und aller höhern Philoſophie iſt, verwandelt; aber dieſer Haß iſt, wie geſagt, immer noch intereſſanter, als das kalte, liſtige, biſſige Polemiſiren des Voltaire.

Die dritte von Kant geſtiftete Schule der Phi-

*) Wenigſtens unter dem entſchiedenen Einfluß von Diderot.

loſophie hatte und hat noch ausſchließlich ihren Sitz in Deutſchland. Die carteſiſche Philoſophie war zwar vorzüglich in Frankreich entſtanden, erſtarb hier aber doch ſehr bald und wurde von dem Lockianismus verdrängt. Die beſten Schüler des Descartes waren Deutſche, und ſo wurde beſonders durch Leibnitz das Vorzüglichſte dieſer Philoſophie nach Deutſchland verpflanzt, und die Keime einer höhern, intellectuellen Philoſophie durch die Zeiten des craſſeſten Empirismus, wo alles Aeltere, Beſſere vergeſſen worden, glücklich gerettet. Leibnitz verdient in Rückſicht der Fruchtbarkeit unſtreitig den Vorzug vor Spinoza; er hat einen mächtigen und überaus wohlthätigen Einfluß auf Deutſchland gehabt und ſelbſt durch ſeine Schüler die ernſtere, gründlichere Bearbeitung der höhern Philoſophie vorbereitet; denn Wolf, wenn er auch Leibnitzens Idealismus nicht recht verſtanden und ſein Syſtem mehr ein ſynkretiſtiſches, nach Art der ſcholaſtiſchen Philoſophie aus allen drei Arten von Intellectualphiloſophie zuſammengeſetzt, nicht ſo conſequent rein idealiſtiſch war, wie das ſeines Meiſters, hat doch durch ſeine ſtrenge mathematiſche Form und Methode und durch das Zurückführen auf die ſyſtematiſche, ſcholaſtiſche Philoſophie zur Aufrechthaltung der Gründlichkeit und des ernſten Studiums ſehr viel beigetragen.

Selbſt die lockiſche Philoſophie erſchien in Deutſchland in einer ſtrengern, veredelten Geſtalt: ſie wurde hauptſächlich durch Lambert, der ein Organon der Logik und eine Architektonik des menſchlichen Geiſtes ſchrieb, mathematiſcher und in Verbindung mit dem höhern wiſſenſchaftlichen Geiſte des Baco ſyſtematiſcher und methodiſcher vorgetragen.

Dieſer Lambert iſt beſonders merkwürdig wegen ſeines Einfluſſes auf Kant; er macht den Uebergang von Locke zu Kant; die Strenge, womit er in ſeiner Architecktonik die erſten Grundbegriffe aufſucht, ragt weit über den Lockianismus hervor.

Zur Charakteriſirung des kräftigern, tiefern philoſophiſchen Geiſtes in Deutſchland iſt die durchaus intellectuelle Tendenz mehrerer ausgezeichneten Männer bedeutend, die keine eigentlichen Philoſophen waren und ihrer erſten äußern Bildung nach

ar nicht ſowohl der engliſchen und franzöſiſchen Philoſophie, 3 der Litteratur anzugehören ſcheinen.

Ein ſolcher iſt z. B. Leſſing; — Wir haben Beweiſe ge- g, daß er das Syſtem des Pantheismus für das wahreſte d beſte gehalten, und ſich zum Spinozismus geneigt hat; doch ſtimmte ſeine Philoſophie, die freilich nur Tendenz blieb, cht ganz mit dem Spinozismus überein; er war dem Princip r Seelenwanderung ergeben, die ja nicht aus dem Spinozismus lgt; dahin gehören ebenfalls ſeine Aeußerungen von Expanſion und ontraction der Gottheit; auch bemerkt man, daß er Gedanken n Leibnitz, die dem Emanationsſyſtem günſtig waren, ganz ſonders aufgegriffen, — ſo daß er, dies alles zuſammenge- mmen, mehr noch zu dem Emanationsſyſtem als dem ſpino- iſchen Pantheismus zu neigen ſcheint. — Er iſt aber nicht r Einzige von den Selbſtdenkern in Deutſchland, der, wäh- nd alles im Empirismus verſunken, dieſem kühnſten und pa- doreſten aller intellectuellen Syſteme ergeben war h).

Auch Lichtenberg hing trotz ſeinem überwiegenden Han- zum Witz und dem Anſchein von Kälte, die man in ſeinen erken bemerkt, mit ſehr vielem Enthuſiasmus dem Pantheis- us an.

In Lavater finden ſich endlich Anfänge einer intellec- ellen Philoſophie mit entſchiedener Hinneigung zum Idealis- us i).

Dieſe Männer divinirten gleichſam, indem ſie aus der Mitte r empiriſchen Bildung heraus zu den höhern Syſtemen zurück- hrten, die kühnen Ideen ihrer Nachfolger.

So wurde alſo auf mannichfache Art die Gründung eines uen philoſophiſchen Gebäudes allmälig vorbereitet. Kant war en ſo wie Descartes und Locke zum Stifter einer neuen Phi- ſophie beſonders geeignet. Wenn auch Descartes in ſpecula- er Rückſicht — in Hinſicht auf Tiefſinn ꝛc. eben nicht ſehr sgezeichnet iſt, ſo kann man ihm doch eine gewiſſe Erfind- nkeit, Reichthum und Fülle von Ideen nicht abſprechen; dies det ſich aber noch in einem höhern Grade bei Kant.

Von Locke haben wir bemerkt, daß er durch die milde Ge-

stalt si ystems und die darin **verdeckten** schädlichen Folgen des Empirismus den großen Einfluß erlangt hat; — bei Kant (von dessen System nun freilich keine so gefährlichen Folgen zu fürchten waren) k) verhielt es sich eben so in Rücksicht des Idealismus. Diese der gemeinen Denkart widersprechende, und immer parador erscheinende Ansicht, die wir bei Kant's Nachf gern in ihrer ganzen Strenge ausgesprochen finden, sehen wir ihm selbst, wenn er zwar zum Theil auch hie und da vor mildertsten, dem gemeinen Menschem e am tößigen Form.

Kan virklich eine überaus groß Mannichf r, rschiedenen Theilen früherer Systeme, ytreitung v. derselben zusammengesetzt; die altgriechische Philo er jedoch nur wenig, die scholastische auch nicht viel, — die Alexandriner und die Reformatoren oder Mystiker konnte er nicht kennen, da sie überhaupt wenig bekannt waren.

Die Systeme, die ihn fast ausschließlich beschäftigten, waren aus der Descartischen und Lockischen Schule; diese studierte er vorzüglich; den allermeisten Einfluß hatten Baco und Newton auf ihn, und von den Populairen, Hume und Voltaire.

Daß der Skeptiker Hume ihn zuerst aus seinem dogmatischen Schlummer geweckt hat, sagt er selber; der Einfluß des Voltaire'schen Witzes und seiner Polemik ist nicht allein im Einzelnen, sondern überhaupt in seiner Skepsis, freilich in höherer Beziehung, sichtbar, oft auf eine angenehme, oft aber auch auf eine gar nicht erfreuliche Weise. Die Kälte und Bitterkeit der Gemüthsstimmung in Absicht auf die Verhältnisse des Lebens ließ er sich offenbar von Voltaire einreden.

Aber auch die Polemik des Rousseau machte einen großen Eindruck auf ihn, er bestrebte sich Vernunft und Kultur gegen sie zu retten. —

Durch Berkeley wurde er mit einer von der gemeinen Denkart ganz verschiedenen, idealistischen Philosophie vertraut. Geist des Idealismus kannte er aber eigentlich nicht; de lismus des Leibnitz merkte er nicht, wenigstens unter

ihn nicht von dem Dualismus; er ſah Leibnitzen immer nur durch das Medium der Wolfiſchen Philoſophie.

Zur genetiſchen Erklärung der Kantiſchen Philoſophie iſt es durchaus nöthig, den Einfluß des Baco und Newton zu kennen; dieſe haben, wie geſagt, wirklich den meiſten reellen Einfluß auf ihn gehabt. —

Die Idee der Architektonik, als eines Verſuchs den menſchlichen Geiſt von Grund aus ganz neu zu geſtalten und wieder aufzubauen, alles bis auf die erſten Principien zu unterſuchen, die ganze bisherige Denkart in ihren erſten Gründen zu prüfen, und nach dieſer Prüfung noch einmal die erſten, urſprünglichen Geſetze aufzuſuchen und in ihrer erſten wahren Geſtalt aufzuſtellen — dieſe Idee hat er ganz von Baco entlehnt, ſein gleichzeitiger Freund Lambert hat auch einigen Einfluß darauf gehabt. — Die Kantiſche Kritik der reinen Vernunft iſt aber ganz nach Baco's Architektonik entworfen.

Newton hat nicht allein auf Kant's phyſikaliſche Anſicht, die faſt durchgehends von ihm entlehnt iſt, ſondern auch auf die Structur ſeines philoſophiſchen Syſtems vielen Einfluß gehabt, indem nämlich das ſchwankende und unſichere der damaligen Moralſyſteme Kant auf den Gedanken brachte, ein ähnliches, eben ſo ſchlechthin allgemeingeltendes, feſtes, unerſchütterliches Geſetz, als Newton durch die Gravitation für die Natur aufgeſtellt hatte, in die Moral einzuführen. Dieſe Anwendung und Uebertragung eines Naturgeſetzes auf die Moral iſt Kant ganz eigenthümlich. Ob ein Naturgeſetz mit Recht auf die Moral angewandt werden könne, läßt ſich hier nicht unterſuchen, genug aber, es iſt eine ſehr originelle und ſcharfſinnige Idee.

Man ſieht aus dieſen wenigen hiſtoriſchen Angaben, daß Kant's Philoſophie ganz ſynkretiſtiſch war; ſie war durchgehends halb aus intellectuellen, halb aus empiriſchen Beſtandtheilen zuſammengeſetzt. Es verdient dies zwar keinen Tadel, aber auch kein Lob, denn die Vermiſchung entgegengeſetzter Denkarten führt nicht zur Wahrheit; indeſſen machte, wie geſagt, eben dieſer Synkretismus Kant ſo ſehr geeignet zum Stifter einer neuen Schule; es kommt dabei vorzüglich darauf an, daß das Selbſt-

denken erregt werde, und dies wird nicht sowohl durch die Vollendung eines philosophischen Systems, als vielmehr durch Synkretismus, Ideenreichthum und selbst eine gewisse Unvollkommenheit bewirkt; wir haben das Beispiel an Spinoza, dessen Philosophie gewiß in einem hohen Grade vollendet war, aber keine Schüler zog. — Nirgend ist daher auch der Anreiz zum Selbstdenken größer als bei Kant, der mit einem geraden ernsten, [illegible] der Wahrheit eine ungeheure Fülle von [illegible] issen aus allen Fächern des menschl[illegible] Originalität, eigenthümliche Ansichten [illegible] und andere zu der Philosophie eben[illegible] igkeiten verband; jedoch hat er nicht allein [illegible] chthum, sondern auch und vielleicht noch mehr durch das Schwierige seines Systems so sehr den Geist des Selbstdenkens erregt und so viele bedeutende Nachfolger geweckt.

Alles bisher über Kant gesagte in Eins zusammengefaßt, reducirt sich auf diese drei Hauptbemerkungen.

a) Seine Philosophie war synkretistisch;

b) Die Grundidee zu seinem Hauptwerke, der Kritik der Vernunft, hat er von Baco entlehnt;

c) In der Moral bestrebte er sich in Rücksicht auf wissenschaftliche Form ein eben so allgemeines, unerschütterliches Gesetz zu finden, als Newton in der Physik aufgestellt.

Uns interessirt vorzüglich die Kritik der Vernunft, besonders, weil sie eben mit der in diesen einleitenden Vorlesungen versuchten Kritik der Philosophie eine große Verwandtschaft hat; nur ist bei Kant die Kritik der philosophirenden Vernunft immer mit der höhern Psychologie d. h. der Construction oder Theorie des Bewußtseyns vermischt, welche bei uns als erster Theil der Philosophie selbst erst später folgen wird. —

Es mag diese Vermischung bei einem sich entwickelnden Philosophen, der mit dem Bewußtseyn überhaupt, wovon die philosophirende Vernunft nur ein Theil ist, noch nicht ganz [illegible] Klare gekommen, freilich sehr natürlich seyn, indessen führt Vermischung manche Schwierigkeiten und Verwirrungen her

iſt durchaus zum Nachtheil der Deutlichkeit, und läßt überall große Dunkelheit zurück. Kritik der philoſophirenden Vernunft, und Theorie des Bewußtſeyns ſind der Natur der Sache nach ganz getrennt, ſie haben einen verſchiedenen Gegenſtand, müſſen durchaus jedes für ſich beſtehen; — eine Kritik, die beides vereinigt, wird alſo ohne Zweifel immer mißlingen.

Die Kritik der Philoſophie bedarf keiner andern Prämiſſen, als deren, welche jeder andern kritiſchen Arbeit zu Grunde liegen; die Kritik ſoll dem Syſtem vorausgehen, jede Philoſophie aus ihr ſelbſt erklären, nicht aus dem Standpunkt eines beſtimmten Syſtems; ſie ſoll unterſuchen, ob ſie das von ihr ſelbſt aufgeſtellte Ideal der Philoſophie erreiche ꝛc.; alſo blos philoſophiſch verfahren, nicht aber ſelbſt philoſophiren. —

Daß eine Kritik der philoſophirenden Vernunft ohne Geſchichte der Philoſophie nicht gelingen kann, beweiſt uns Kant ſelbſt, da ſein Werk, das als Kritik der philoſophirenden Vernunft durchaus nicht hiſtoriſch genug, doch ſchon voller hiſtoriſchen Beziehungen iſt, und er verſchiedene Syſteme zu conſtruiren ſucht.

Gehen wir nun zu den Hauptreſultaten der kantiſchen Kritik, ſo finden wir, daß ſie in drei große Theile zerfällt; der erſte enthält die Lehre von der Anſchauung, der zweite die von dem Verſtande, der dritte die von der Vernunft.

In ſeiner Lehre von der Anſchauung erſcheint beſonders klar der Uebergang ſeines Empirismus zu der höhern intellectuellen Philoſophie; hier fängt ſein Empirismus an, ſich der intellectuellen Philoſophie zu nähern; der gereinigte, ſtreng wiſſenſchaftliche, (mathematiſche) Empirismus führt, wie ſchon geſagt wurde, zu einer höhern Gewißheit, zu der der Mathematik, deren Evidenz, wogegen alle Einwendungen der Skeptiker nichts vermögen, allgemein anerkannt wird und doch nicht aus der Erfahrung kann hergeleitet ſeyn.

Dieſe abſolute Gewißheit, welche die Mathematik in Rückſicht auf die Form und den Zuſammenhang mit ſich führt, muß nothwendig den ſtreng nachdenkenden Empiriſten aus dem Ge-

biete ſeiner eignen Philoſophie ganz herausführen. Durch die ſinnlichen Eindrücke erhält man nur ſubjective, momentane, locale — keine objective, allgemeine Gewißheit, wie durch die Mathematik; nun beruht aber die ganze Mathematik in Rückſicht auf Geometrie auf dem Begriffe des Raumes und in Rückſicht auf Arithmetik auf dem der Zeit, weil die Auffaſſung der Einheit und Mannichfaltigkeit in der Zeit (und dem Raume?) geſchieht, und da dem Exiſten außer der Anſchauung keine andere Erkenntnißquelle eingeräumt, ſo iſt alſo der Uebergang zu der bekannten kantiſchen Theorie von Raum und Zeit ſehr natürlich; dieſe ſind [illegible] höhere, und keine gemeine ſinnliche Anſchauungen; Kant, [illegible] nun einmal keine überſinnliche Anſchauungen zulaſſen will, nennt ſie Formen der Anſchauung, und gibt dadurch zu vielen Schwierigkeiten Anlaß; denn man kann ſich ja nicht erklären, wie und woher die Anſchauung zu ſolchen Formen komme, warum gerade zu dieſen, warum in dieſem Verhältniß und dieſer Zahl, warum ſind der Formen nicht mehr? Auch ſind nach Kant's Erklärung dieſe Formen immer nur ſubjectiv-idealiſtiſch, — ob ſie wirkliche Realität haben, ob wirklich ein ihnen entſprechender Raum und Zeit exiſtire, iſt nicht auszumachen.

Kant's Lehre von der Vernunft iſt durchaus ſkeptiſch; aber freilich ein höherer, geſteigerter Skepticismus als der des Hume; das Reſultat derſelben iſt, daß die Vernunft das Unendliche, Ueberſinnliche nicht erkennen könne. Kant bemüht ſich zu zeigen, wie die Vernunft über das Unendliche, Ueberſinnliche, in welcher Geſtalt es ſich auch zeige, immer auf directe Widerſprüche gerathe, woraus alſo erhelle, daß ſie kein taugliches Inſtrument ſey, das Ueberſinnliche zu erkennen. Hiermit würde er nun zwar viel gegen die Philoſophen ausrichten, welche die Vernunft für die poſitive Quelle der Wahrheit halten, nicht aber gegen die, welche eine überſinnliche Erkenntnißquelle annehmen. Bei Kant liegt ſchon, ſo ſehr er dies auch verſteckt, ſtillſchweigend eine Vorausſetzung überſinnlicher Anſchauungen zu Grunde, inſofern er nämlich Raum und Zeit als urſprüngliche Formen der Anſchauung annimmt, die auch noch andere haben kann.

Kant's Lehre von den Antinomieen, die er durch alle Kategorieen durchgeführt hat, dieſe Beſtreitung gleichſam der Vernunft durch ſich ſelbſt, iſt ein ſehr ſcharfſinniger und für die moderne Zeit ganz neuer Verſuch; im allgemeinen und ſpeculativ genommen, iſt er das aber nicht, denn was die Idee und Methode betrifft, ſo ſtimmt dieſe Art von Skepticismus, außerdem daß die Scholaſtiker manches in dieſer Art verſucht haben, ſehr mit dem Beſtreben Zeno's, des Eleaten, überein; nur hatte dieſer Pantheismus zum Zweck; während Kant, wie alle Empiriſten, zur Erfahrung zurückkehrte.

Er verwarf, wie geſagt, die Vernunft als ein unvollkommenes Werkzeug, als nicht tauglich zur poſitiven Erkenntnißquelle, ohne andere aufzuſuchen, die andere Philoſophen angenommen hatten, wie z. B. die höhere Offenbarung, die Lehre von der Erinnerung des Plato, von der Anſchauung des Plotin, ꝛc.; man dürfte zwar zugeben, daß die natürliche Vernunft nicht die höchſte, ſondern eine blos negative Erkenntnißquelle ſey, daraus folgt aber nicht nothwendig das Rückkehren zum Empirismus. Doch wir wiederholen es, ſeiner Lehre von Raum und Zeit liegt ſtillſchweigend eine Vorausſetzung überſinnlicher Anſchauung zu Grunde.

Uebrigens iſt aber dieſe Beſtreitung der Vernunft bei Kant nicht ſo, wie ſie ſeyn könnte, ſie iſt rhapſodiſch, hin und her raiſonnirend über einzelne, herausgeriſſene Stücke der Philoſophie, und ſo kann ſich freilich durch Anwendung des Satzes des Widerſpruchs und Grundes alles in Widerſprüche auflöſen laſſen. Ein ganz anderer Verſuch, viel ſyſtematiſcher und gründlicher wäre es, die widerſprechenden und widerſinnigen Begriffe des gemeinen Verſtandes auf den einzigen Haupt- und Centralpunkt aller Schwierigkeiten, auf die Quelle alles Uebels, den Begriff des Dings zurückzuführen.

Jene Selbſtzerſtörung gleichſam der Vernunft beweiſt nur, daß die Art zu raiſonniren, wenn man aus dem Satze des Widerſpruchs und des Grundes ohne Ende und beſtimmte conſequente Richtung auf einen Zweck nach allen Seiten hinfolgert, zu unendlichen Widerſprüchen führen müſſe.

Der [illegible]ierigste Theil der kantischen Philosophie ist der mittlere vo[illegible]dem Verstande. Einen Beweis seiner Dunkelheit und Unv[illegible]ollkommenheit haben wir darin, daß Fichte den Keim seines Idealismus aus diesem Theile der kantischen Philosophie nach[illegible]ies, Kant selbst es ihm aber absprach, und doch haben beide [illegible]uf eine gewisse Art Recht. —

Aus [illegible] folgenden Untersuchung wird sich dies näher erklären. — [illegible] Verstande ist bei Kant am auffallen[illegible]ch anderwärts der Synkretismus nicht [illegible]aveln[illegible]er doch hier keineswegs zu billigen, wo es auf [illegible] Lösung eines Problems ankommt, des[illegible]erhältnisse des Geistes zum Körper und umg[illegible]ren, [illegible]an seit Descartes zu lösen versucht. — Kant, so wie er überhaupt in seiner ganzen Philosophie schwankend ist, wählt hier den Mittelweg zwischen den beiden Erklärungsarten, zwischen dem Empirismus und Idealismus, da doch, obschon der Ausspruch, daß die Wahrheit in der Mitte liege, nicht unrichtig ist, die Wahrheit nie durch Vermeidung der Extreme allein gefunden wird.

Die kantische Theorie des Verstandes bezeichnet den Punkt, wo er zwischen der Anschauung und Vernunft in der Mitte stehend, von dem Idealismus wieder zum Empirismus zurückkehrt; in Eine Summe zusammengefaßt besteht sie darin: Alle Erkenntnisse und Vorstellungen sind halb gemacht, halb von äußern, in ihrem Innern uns immer unbekannt bleibenden Dingen gegeben; den Stoff erhalten wir von den Dingen, von denen wir immer nur neue Eindrücke, neue Wahrnehmungen, nie aber sie selbst haben; die Form aber kommt vom Geiste, durch ursprüngliche Formen und Gesetze des Geistes wird der Stoff gestaltet; blos dies ist das Eigne bei unsern Vorstellungen.

Die große Schwierigkeit, wie heterogene Substanzen aufeinander wirken können, ist hiedurch gar nicht gelöst, man kann sich nicht erklären, wie das Vorstellungsvermögen zu den Ver und Begriffen überhaupt und warum gerade zu diesen kom Kant schneidet die ganze Untersuchung hierüber kurz ab, ü er sagt, es sey dies nun einmal das Erste und Letzte, das

aus lasse sich nicht untersuchen; — jeder der es allenfalls ucht, die Sache aus dem kantischen System selbst zu erklä-, wird unfehlbar von einer Unbegreiflichkeit, von einer hwierigkeit zur andern und so fort immer tiefer in ein webe von Widersprüchen gerathen. —

Diese Dunkelheit rührt größtentheils von den Keimen bes- r Philosophie her, die gerade hier am kühnsten und häufigsten rkommen; in dieser Theorie des Verstandes ist der ei- ntliche Kern der kantischen Philosophie enthalten; er aber irt einestheils zur Erfahrung zurück, weil ohne gegebenen toff keine sichere Erkenntniß statt habe, indem alsdann der inn mit seinen inhaltleeren Formen ja ein leeres Spiel triebe, elches auch die Bestätigung der Behauptung ist, daß die Ver- unft, wenn sie blos aus sich selbst die Erkenntniß construiren olle, sich selbst zerstöre; und anderntheils gibt es doch für die rfahrung keine andere schlechthin objective, gewisse Erkenntniß, s die objective Anschauung, die Mathematik, und alle abso- te Gewißheit, alle Objectivität beruht überhaupt nur auf den hern Anschauungen von Raum und Zeit und auf den ursprüng- chen Begriffen, welche Kant als dem Verstande eigenthüm- ch aufstellt, indem der Geist seine eignen Formen und die esetze derselben beobachtet, und sich dieselben wissenschaftlich rconstruirt. Es sind dies alles Ideen einer höhern intellec- ellen Philosophie; die Keime des Idealismus sind hier am utlichsten und klarsten ausgesprochen, aber doch so einzeln, so apsodisch, in so vielen Widersprüchen, daß man damit gar cht aufs Reine kommen kann; — man findet einzelne Stel- n, wo es ganz bestimmt scheint, als behaupte Kant, der Geist assе sich die Gesetze selbst, dann aber auch wieder andere, e diesen widersprechen; er unterordnet die Dinge den rmen und Gesetzen des Geistes so sehr, daß man nicht ein- ht, warum er sie nicht eben auch zu Producten des Geistes acht.

Man kann sagen, Kant ist in dem speculativen, theore- chen Theile seiner Philosophie in Rücksicht auf die Vernunft rchaus skeptisch, in Rücksicht auf die Erfahrung empirisch,

in Rücksicht auf den Verstand zum Theil idealistisch, zum Theil empirisch.

Für die Moral ist eben hier nicht viel tröstliches; Kant hat es freilich durch die Hypothese von den objectiven Formen und Gesetzen leicht gemacht, ein solches objectives Gesetz, als er gewünscht, für die Moral zu finden. Mit diesen Lehren von den Formen und Gesetzen des Geistes steht und fällt seine ganze Moral; indessen ist [illegible] lose und willkürlich und hat erst durch Ki[illegible] die [illegible]nd Consequenz erhalten. — Ki[illegible]rnunft zum Glauben ist im Grunde nichts [illegible]ei[illegible] Behauptung der Akademiker, daß die S[illegible] habe, in der Praxis aber der Vernunft gemäß n[illegible]e [illegible]an[illegible]n werden; nur ist seine Lehre von der praktischen Vernunft wissenschaftlicher und strenger, indem er nicht nur die Gültigkeit dieser blos auf das Praktische beschränkten Vernunft behauptet, die in der Speculation skeptisch war verworfen worden; sondern auch die Gesetzgebung der Vernunft für die Praxis aus den Formen und Gesetzen des menschlichen Bewußtseyns abzuleiten versucht, deren Gebäude und architektonischen Zusammenhang er auf seine rhapsodische Weise durch viele Experimente aufzufinden gestrebt, ohne zu einer gemeinschaftlichen Quelle durchzudringen. —

Sein Glaube ist nicht etwa aus einer höhern Quelle, etwa aus der höhern Anschauung geflossen, sondern durchaus ein Product der Vernunft, eine bedingte Rechtfertigung für die Anwendung einer speculativ unerweislichen Idee, und gar nicht verschieden von der auf das Praktische angewandten Vernunft, selbst mit den zu dieser Praxis durchaus nothwendigen Fictionen, die dann nach den Formen und Gesetzen des Geistes bestimmt sind.

Zum Schluß diese allgemeine Uebersicht: Kant's Philosophie reducirt sich darauf:

a) daß er Raum und Zeit blos ideelle Realität gibt, d[illegible] Formen, denen außer uns nichts entspreche;

b) daß die Vernunft ohne Erfahrung mit den Fo[illegible] blos ein leeres Spiel treibe, daß nicht sie die Ur

der wahren Erkenntniß seyn könne, sondern die rectificirte Erfahrung. —

Obschon er also mehr zu den Empirikern als zu den Idealisten zu rechnen ist, so sind doch der Spuren und Keime des Idealismus so viele, daß er als Wiedererwecker und Stifter desselben kann angesehen werden. — Außerdem enthält auch seine Philosophie noch einen Keim, der, wenn er auch nicht ganz ausgesprochen und bis jetzt eigentlich von keinem noch entwickelt worden ist, dennoch schon ganz deutlich in ihr liegt, die Idee nämlich zu einer kritischen Philosophie. Daß sich eine solche bei dem Synkretismus auf die verschiedenen Arten von Philosophie, wie Polemik, Mystik, Empirie ꝛc. beziehen müsse, ist einleuchtend. Der Kritiker hat viel Verwandtschaft mit dem Polemiker; nur geht er nicht darauf aus, zu vernichten, sondern blos zu sichten, die vorhandenen Philosophieen von ihren Schlacken zu reinigen. — Kants Zweck ist nun auch nicht blos polemisch; er sagt, der Kritiker müsse sich mit der größten Vielseitigkeit und Universalität in den Standpunkt eines jeden Systems zu versetzen suchen, einem jeden Recht widerfahren lassen, was aber bei ihm nicht oft geschieht. — Die Idee jedoch, daß eine Kritik der Philosophie selbst vorangehen müsse, ist ganz Kant's Erfindung und gewiß sehr verdienstlich; auch hat er sich seinem Ideal hie und da genähert; dies wäre indessen noch mehr der Fall gewesen, wenn er mehr Philolog gewesen wäre und mehr philologische, kritische Rücksicht auf die Geschichte der Philosophie genommen hätte. — Er hielt sich am meisten bei dem Gegensatze der Mystiker und Empiristen auf, zwischen denen er gleichsam in der Mitte steht; es ist aber eben nicht sehr kritisch, daß er dem einen und dem andern etwas zugibt; er hätte vielmehr tiefer in die gemeinsame Quelle der Unvollkommenheit zu dringen und so statt des groben, leicht auffallenden Unterschiedes des Empirismus und Idealismus lieber den feinern Unterschied der vielen intellectuellen Systeme zu zeigen suchen sollen, woraus dann mit gänzlicher Verwerfung alles für unrichtig anerkannten eine harmonische Vereinigung der theilweis richtigen Systeme hätte hervor-

gehen [redacted] während jetzt ein blos synkretistischer Vermischungsversuch zu Tage gekommen ist. Lessing hätte auf Kant vielen günstigen Einfluß haben und wahrscheinlich mit ihm Stifter der neuern Philosophie werden können, wenn er eine andere Richtung genommen hätte.

Von Kant's Nachfolgern läßt sich eigentlich nur Fichte als der vorzüglichste unter ihnen anführen; er entwickelte die kantische Philosophie n[redacted] was Kant daraus entwickeln wollte, sondern wie si[redacted]esetzte, strenge Consequenz nothwendig entwickelt n[redacted]; er knüpfte die zerstreut liegenden Keime des Id[redacted] einen Faden und stellte das vollständigste, m[redacted]ystem des Idealismus auf, das je aufgestellt ward. —[redacted]onsequente Ausführung und Vollendung der kantischen Philosophie ist besonders deswegen auch sehr verdienstlich, weil das Zeitalter das Schwankende des kantischen Systems annahm, dies System, wie es war, stehen ließ, und überhaupt ganz oberflächlich auffaßte, so daß also ein großer Beweis von systematischer Strenge sehr nothwendig war.

Was den Inhalt der fichtischen Philosophie betrifft, berufen wir uns auf das schon früher bei der Charakteristik des Idealismus und von ihrer Aehnlichkeit mit der aristotelischen Gesagte; Fichte's Ableitung der Denkgesetze nicht ihrer Möglichkeit, sondern ihrer Wirklichkeit nach aus dem Anstoße des Etwas ist offenbar verwandt mit Aristoteles Privation, als dem Bestimmungsgrunde der mancherlei Beschränkungen, woraus die Verschiedenheit der Formen entsteht.

Auch werden wir in unsrer eignen Theorie des Bewußtseyns den Inhalt der fichtischen Philosophie noch näher betrachten, indem wir zwischen unsrer und der fichtischen Theorie des Bewußtseyns, als derjenigen, welche bisher die allervollkommenste, ausgebildetste war, eine Vergleichung aufstellen werden.

Was aber Fichte's Form und Methode angeht, so wollen wir darüber hier etwas ausführlicher seyn; er ist darin durchaus Erfinder, und zwar wie die Geschichte der Philosophie wenige aufzuweisen hat. —

Fichte's Philosophie unterscheidet sich durch ihre Form von allen andern, aus welcher Epoche sie seyn mögen, sie erscheint gleichsam als eine ganz neue Wissenschaft; Fichte's Form ist ganz originell, selbstständig und unabhängig, seine eigne freie Erfindung; — sie ist ganz Eins mit dem Geiste seiner Philosophie und durchaus philosophisch. Was andere in der Philosophie als Methode einzuführen gesucht, ist meist aus anderen Wissenschaften entlehnt, oder aus eignen subjectiven Ansichten, nicht so rein aus dem Wesen der Philosophie selbst geschöpft, und daher auch von geringerm Nutzen gewesen.

Kant ahmte in der Philosophie alle Wissenschaften nach, entlieh Formeln, Handgriffe, Wendungen und Ausdrücke von jeder: von der Physik, Jurisprudenz ꝛc.; im Einzelnen kann dies freilich auf schöne Ideen führen, und den Ideenreichthum sehr vermehren, indessen läßt eben diese Mannichfaltigkeit von Formen keine strenge Methode und durchgeführte Consequenz zu.

Der Einwurf (Schellings), daß Form und Inhalt aus der gemeinschaftlichen Quelle hervorgehen, durchaus Eins seyn müssen, also die Methode allein an einer Philosophie nicht zu loben wäre, stimmt insoweit mit unsrer Ansicht überein, als wir schon vorher gesagt, daß die rhapsodische Manier Kant's gar nicht geeignet sey, ein zusammenhangendes, consequentes System vorzutragen; — daraus folgt aber noch keineswegs, daß Form und Inhalt immer gleich vortrefflich seyn, das Eine den Werth des Andern bestimmen müsse; im Charakter des Philosophen kann oft ein Grund liegen, (wie dies besonders bei den Idealisten manchmal der Fall zu seyn pflegt, wir haben es in der Charakteristik gezeigt), der die Vollendung des Systems, nicht aber der Form hindert. So auch bei Fichte; wenn sein System sich nicht völlig entwickelte, weil er sich aus ganz subjectiven Gründen auf das Gebiet der bedingten Ichheit beschränkte, aus Furcht vor Schwärmerei nicht zu dem Idealismus der unbedingten Ichheit entschieden fortschritt, so ist deswegen nicht auch seine Form unvollkommen. — Ja eine vortreffliche, ausgezeichnete Philosophie kann sehr schlecht und ohne alle Methode vorgetragen werden, wenn sie z. B. von andern

entlehnt ist, die Methode aber die eigne dessen ist, der diese entlehnte Philosophie docirt.

Fichte trat in einer Periode auf, als Reinhold (der wohl einiges Talent zum Philosophiren oder vielmehr zum Raisonniren hatte, aber sich nie über den Empirismus erheben konnte) vielen Einfluß hatte, von diesem Einflusse trägt daher die erste fichtische Schrift noch Spuren. Reinhold erhob große Klagen über den schlechten [illegible] enschaften, weil ihnen die ersten Principien fehlt[illegible] e sich doch immer noch in einem viel bessern Zustand[illegible] hatten, als die Philosophie selbst; dies veranlaßte erste Schrift Fichte's „über den Begriff der W[illegible]lehre", das wichtigste dabei ist aber seine neue „ [illegible]d Methode, die er hier zuerst an Tag gebracht.

Sein compendiarischer Grundriß der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf die speculativen Principien, sein Hauptwerk, hat alles das Große, Kühne, Genialische, Freie und Kräftige, zugleich aber das Dunkle und Unentwickelte eines ersten Werkes; daher zu beklagen ist, daß eine spätere Bearbeitung nicht bekannt gemacht worden. —

Er fügte diesem Werke, nicht weil es unvollendet ist, denn es macht eigentlich ein vollendetes Ganze aus, sondern weil davon nur noch ein Schritt zum transcendenten Idealismus übrig war, was er gern verhüten wollte, zwei Nachträge an; diese bezeichnen den Wendepunkt seines Geistes, die Rückkehr von dem transcendenten Idealismus zu dem empirischen des Kant; daß er sich übrigens wieder mehr zu Kant wandte, mußte wohl natürlich folgen, sobald er sich selbst Schranken setzte, von dem transcendenten Idealismus willkürlich zurückhielt; wäre er auf dem ersten Wege fortgeschritten, so würde er in der Moral und Religion gewiß auf ganz andere Resultate gekommen seyn, als Kant.

Er geht in seiner Moral von neuem von den ersten Principien aus, aber, als bei einer neuen Aufstellung seiner Grundsätze, auf eine andre Weise, mit einer andern Wendung a in der Wissenschaftslehre; die Methode ist hier klarer und

wickelter, setzt nicht so viel bei dem Leser voraus; in Rücksicht des Inhalts aber findet man durchaus nicht das große Verdienst der Erfindung, denn in dieser Hinsicht stimmt seine Moral mit der Kantischen, so wie sein Naturrecht mehr mit dem Rousseauschen überein; im Naturrecht schließt er sich überhaupt an das praktische, am meisten geltende, wissenschaftlich aber sehr unvollkommene Naturrecht an, so daß man sagen kann, Fichte's Moral und Naturrecht ist nichts anderes als seine eigenthümliche Methode, angewandt auf die kantische Moral und das allgemein existirende Naturrecht; nur mit größerer Strenge.

Schelling's letztere Werke, die die frühern aufheben, scheinen nichts anderes, als eine Ergänzung des Spinozismus und der plotinischen Philosophie zu enthalten. — Um zu beurtheilen, ob seine Naturphilosophie wahrhaft organisch, dynamisch und also mit dem Idealismus verträglich sey, oder einen feinen, verkleideten Materialismus enthalte, müßte man eine vollständige Ausführung derselben vor Augen haben. Seine Philosophie ist aber noch ganz in Gährung, noch gar nicht fixirt, wohingegen Fichte's Wissenschaftslehre, wenn er jetzt auch eine andere Denkart sollte angenommen haben, immer ein geschlossenes Ganze ausmacht, was er eigends erfunden und das sich für sich beurtheilen läßt. k)

Der einzige deutsche Philosoph, der sein System hinlänglich ausgesprochen und vollendet hat, um beurtheilt werden zu können, ist Jacobi, der auch schon früher bei den Polemikern, die die Vernunft bekämpft und auf die Mystik, auf Glauben und Offenbarung zurückführten oder zurückführen wollten, angeführt worden; er hat nicht allein Aehnlichkeit mit ihnen in seiner Tendenz, sondern er hat auch Vieles von ihnen, nämlich von Bayle, Huet und Pascal entlehnt. —

Jacobi's Polemik unterscheidet sich aber ganz eigen dadurch, daß er nicht sowohl Philosophie und Religion in Uebereinstimmung bringen, sondern die Philosophie, wo möglich, vertilgen will, ja er ist selbst der höhern mystischen Philosophie sehr abhold und doch stellt er auch über Glauben und Offenbarung nirgend etwas Positives, Bestimmtes auf; er nimmt keine über-

sinnlich natürlichen Erkenntnißquellen an, wie andere in der [illegible]ung, den angebornen Begriffen ꝛc. sondern e verwirrt [illegible]griffe von Glauben und Offenbarung so, daß nach ihm [illegible]emeine Erfahrung und Empfindung Offenbarung, sein Glaube, nicht etwa, wie bei Kant, ein bloßer Vernunftglaube, sondern viel weniger als das, nur ein Glauben an die Erfahrung ist. Diese Vermischung des Glaubens und der Offenbarung mit der [illegible]ahrung zeigt, daß er im Grunde sehr empi[illegible]e mystischen Formeln, de ren er sich bedient, [illegible]von [illegible]ysticismus der niedern Art, der an den Empirismus [illegible] bei Menschen von wenig Geist aus einer zu w[illegible]n Selbstbeobachtung entspringt, die sehr nahe zu[illegible] mit abergläubischer Aengstlichkeit und großer Eitelkeit, woraus man sich denn auch diese Philosophie zu erklären hat.

Als eigentlicher Polemiker ist Jacobi nicht ohne Talent und Verdienst, wenn er gleich unter Kant und Lessing steht; er bestritt die Materialisten, Helvetius ꝛc. mit vielem Glück.

Seine Ansicht geht von dem Satz aus, alle Philosophie ist Spinozismus; dieser aber Atheismus, also alle Philosophie als atheistisch zu verwerfen. Dies ließe sich nun wohl von jeder Philosophie behaupten, der der Begriff der Substanz zu Grunde liegt, von der also, welche die deutschen Idealisten Dogmatik nennen; von dieser läßt sich zeigen, daß sie in der Hauptsache Spinoza nachgeben müsse; dies ist aber keineswegs der Fall bei Leibnitz, Fichte, und insofern hat auch das Interesse der jacobischen Philosophie mit dem bessern Verstehen der leibnitzischen Philosophie und dem ersten consequenten Kantianer, dem Fichte, aufgehört.

In der Art die Philosophie anzugreifen, sie als atheistisch anzusehen, offenbart sich das Gemeine der jacobischen Mystik; es hat dies Aufspüren des Atheismus einen gehäßigen Grund, es ist innere Furchtsamkeit und Aengstlichkeit. Ein solcher H[illegible] gegen alles, was nur von der gemeinen Vorstellung der Gottheit abweicht, kann durchaus nicht lobenswerth seyn, er ist das chen einer großen Schwäche. —

Spinoza's System des Pantheismus weicht freilich sehr ab von der Religion, indessen kann eine noch so abweichende Vorstellung doch immer noch mit dem eigentlichen Wesen der Religion und Religiosität verbunden seyn, wobei es vorzugsweise auf Herz und Gefühl ankommt, welche dem Spinoza wohl nicht ganz abzusprechen sind, wenn man auch seine Philosophie nicht annimmt.

Lessing hat durch seine Verehrung des Spinoza vielen Einfluß auf Jacobi gehabt, der sonst wohl nicht dazu gekommen wäre, diesen zum Helden der Philosophen zu machen.

Ueberſehen wir hier die ganze abgehandelte Geschichte der Philosophie, so finden wir, daß die fünf Perioden derselben einen vollendeten Kreislauf darstellen.

Die scholastische Periode steht ganz allein da als die Periode der gefundenen Wahrheit.

Die alexandrinische und die reformatorische sind sehr ähnlich und eben so die griechische und die neuere.

Ohne uns darauf einzulassen, ob die poetische, die Form der Kunst oder die des Wissens den Vorzug verdiene, bemerken wir, daß die Griechen und Modernen sich durch ein ganz besonderes Streben nach vollendeter Form gleich sind; dann haben auch beide eine durchaus freie Entwicklung des Geistes gemein, nirgend findet sich etwas Aehnliches in der außerordentlichen Mannichfaltigkeit der verschiedenen und so entschiedenen, selbst der wildesten Systeme bei den Griechen sowohl als bei den Modernen.

Bei diesem Kreislauf darf nun aber nicht stehen geblieben werden; so wie die griechische Philosophie aufzuhören, möchte eben kein großer Vorzug seyn; die große Mannichfaltigkeit ist eigentlich nur ein scheinbarer, kein reeller Vorzug, es muß eben aus derselben heraus ein haltbarer Zustand, eine feste Form herbeizuführen gesucht werden.

Daß durch bloße Zusammenschmelzung verschiedener vorhandenen Philosophieen die Wahrheit nicht zu finden, und keine haltbare Philosophie aufzustellen sey, haben wir aus der Geschichte derselben hinlänglich ersehen, die Philosophie muß gleich-

ſam ga[illegible]n Neuem, von vorne an wieder angefangen wer-
den, nicht zwar durch Annihilirung der Geſchichte der Phi-
ſophie, vielmehr ſoll man eben die Geſchichte der Philoſophie
ſo vollſtändig als möglich kennen; nur anfangs muß ſie ganz
bei Seite geſetzt werden; findet ſich nachher ein Grund, ein be-
ſtimmtes Syſtem anzunehmen, oder eine, freilich beſtimmtere, Zu-
ſammenſetzung, als jene allgemeine Zuſammenſchmelzung zu ver-
ſuchen, ſo kann es geſchehen.

Vor allen Dingen [illegible]nfangspunkt, von welchem
die Philoſophie ausgehen ſou[illegible]mmt werden, und dies ge-
ſchieht am beſten durch eine [illegible]chung über die Erkenntniß-
quellen überhaupt. —

Wie verſchieden dieſe von [illegible] Philoſophen angegeben wer-
den, haben wir geſehen; die Charakteriſtik der verſchiedenen
Arten der Philoſophie und der fünf Perioden der Geſchichte bie-
tet uns folgende Meinungen über die Erkenntnißquellen dar.

Bei den einen iſt die Erfahrung die Quelle aller Erkennt-
niß, alſo auch der Philoſophie.

Bei den andern die Vernunft, die Erfahrung verwer-
fen ſie als Täuſchung, oder laſſen ſie nur als Erkenntniß
geringerer Art beſtehen, und eben ſo verhalten ſie ſich gegen
die Offenbarung, einige leugnen ſie ganz, andere laſſen ſie
nur im Gebiete der Religion, keineswegs aber der Philoſo-
phie gelten.

Noch andere endlich geben übernatürliche, überſinnliche Er-
kenntniß für die Quelle der Philoſophie an; ſo Plato's Erinne-
rung aus einer frühern intellectuellen Welt, ſo die intellectuelle
Anſchauung, die unmittelbare Anſchauung des Unendlichen, wozu,
wie man ſich jetzt auszudrücken pflegt, ein eigner Sinn ge-
hört, ſo die Eingebung und Offenbarung, wodurch uns, wie
einige behaupten, die Philoſophie eben ſo wohl, wie die Reli-
gion und nicht dieſe allein überliefert werde.

Es iſt ſehr ſonderbar und auffallend, daß von allen dieſen
Erkenntnißquellen keine zu einem erſten Anfangspunkte geeignet
zu ſeyn ſcheint.

Die Erfahrung mag wohl manche intereſſante Beob

ngen liefern, aber nicht das, was jeder ganz allgemein von er Philoſophie verlangt; der Inbegriff aller Erfahrungen und eobachtungen über den innern Menſchen (abgeſehen davon, ob ie Erfahrung einen richtigen Begriff von dem Menſchen liefern nne oder nicht) löſt immer nicht auf eine befriedigende Weiſe ie mit dem Bedürfniß der Philoſophie ſo innigſt verknüpften ragen von der Beſtimmung des Menſchen, von der nſterblichkeit, von der Gottheit, dem Verhältniß des Menſchen zu derſelben, und umgekehrt von der Freiheit und on den erſten Gründen der Natur ꝛc., oder vielmehr ſie gibt ber alle dieſe Punkte, worüber doch hauptſächlich in der Phioſophie Belehrung geſucht wird, ganz und gar keine Auskunft, ie gibt immer nur relative Gewißheit durch Induction, nie ber abſolute, was doch geſucht wird von einem wiſſenſchaftlihen Geiſte; dies hängt genau zuſammen mit den Grundmänteln des Empirismus, als welche wir ſchon früher angegeben aben.

So viel iſt alſo immerhin gewiß, daß die Sinnen-Erfahung nie zum Anfangspunkte der Philoſophie dienen könne; daß er Empirismus die Unmöglichkeit der höhern, übernatürlichen Erkenntnißquellen zu beweiſen nicht im Stande ſey, haben wir uch ſchon in der Charakteriſtik gezeigt. Soll indeſſen mit Siherheit und Kritik verfahren werden; ſo muß man doch, da es nicht hinlänglich iſt, ihre bloße Möglichkeit zu erweiſen, das Weſen und die Beſchaffenheit derſelben etwas näher abhandeln nd ihre Stelle unter den andern Fähigkeiten im menſchlichen Geiſte anzugeben ſuchen, erſt dadurch werden z. B. die Erinneung und die intellectuelle Anſchauung begreiflich werden; es iſt ies aber erſt in einer Theorie des Bewußtſeyns möglich, hier würde ſich allerdings eine Stelle für ſie finden laſſen; damit iſt jedoch auch noch nicht geſagt, daß ſie zum Anfangspunkt geeignet ſey, im Gegentheil wird dadurch eben, daß man zeigt, wie die höhere Erinnerung und Anſchauung auf einer gewiſſen Stufe von Bildung bei gewiſſen Menſchen ſich finden könne, klar werden, daß ſie nicht die erſten Quellen der Erkenntniß ſeyen.

Noch, ihr gilt dies von der dritten Art der höhern Erkenntniß, von der Offenbarung, welche (die Existenz Gottes vorausgesetzt) wohl möglich ist; ja es ist viel begreiflicher und natürlicher, daß ein höherer Geist sich einem niedern mittheile, als daß etwas ganz verschiedenes, ein Körper eine Vorstellung in demselben errege; — deswegen ist aber jene Offenbarung und Eingebung noch nicht zur ersten und einzigen Erkenntnißquelle geeignet, indem sie ja immer einer Erklärung bedarf, nicht anders mitgeth[illegible]mm, als durch Erklärung, diese ist aber etwas ganz [illegible]ffenbarung verschiedenes und Sache des menschlichen [illegible] es müßte sonst eine Kette von fortgesetzten Offenba[illegible]en, wo eine die andere erklärte; — auf allen Fall [illegible] freilich die Nichtunmöglichkeit der höhern Erkenntnißquellen, aber nicht ihre Wirklichkeit, Begreiflichkeit, mithin Tauglichkeit für die Philosophie zugegeben werden, sie erfordern alle, die Erinnerung und die intellectuelle Anschauung sowohl als die Offenbarung selbst wieder eine Philosophie zur Erklärung, sie setzen, wie gesagt, eine Theorie des Bewußtseyns voraus; erst wenn das Verhältniß dieser Erkenntnißquellen zu den andern, und die Stelle im Bewußtseyn, wo, so zu sagen, diese Erscheinungen statt haben, nachgewiesen sind, wird sich ihre Begreiflichkeit zeigen.

Betrachten wir nun die Vernunft, so ist diese eben auch keine sichere Führerinn, wir finden sie in unaufhörlichen Streitigkeiten und Widersprüchen verwickelt, Vernunft gegen Vernunft im Kampfe. — In der Geschichte der Philosophie, die uns so viele Mängel und Unvollkommenheiten zeigt, ist, den geringen Einfluß der Offenbarung oder Erfahrung abgerechnet, alles Product der Vernunft und zwar der natürlichen, sich selbst überlassenen Vernunft, die meisten vorhandenen Philosophieen sind mißlungene Versuche dieser, wenn auch sehr speculativen und reinen, dennoch wilden natürlichen Vernunft (wie z. B. die Philosophie des Parmenides ꝛc.) —; die Vernunftkunst, die nach Methode strebende künstliche Vernunft, ist noch nicht genug versucht und hinlänglich entwickelt. dieser auch zu den übernatürlichen Erkenntnißquellen, zu d

Erklärung ꝛc. unentbehrlichen, künſtlich ausgebildeten, nach ſichern Denkgeſetzen verfahrenden Vernunft möchte ſich doch wohl mehr ausrichten laſſen, als mit der bisher faſt ausſchließend geübten, wilden, natürlichen.

Der Begriff einer nach ſichern Denkgeſetzen fortſchreitenden Vernunftkunſt führt uns auf die Logik zurück und auf die alten Anſprüche, die ſie macht, zugleich aber auch wieder auf eine Theorie des Bewußtſeyns; dieſe muß die Denkgeſetze an die Hand geben, und den Unterſchied zwiſchen der natürlichen und künſtlichen Vernunft erklären.

Hier zeigt ſich nun eher die Möglichkeit, einen ſichern Anfangspunkt für die Philoſophie zu erhalten; in der Hoffnung nämlich, daß mit einer regelmäßig nach Geſetzen verfahrenden Vernunft mehr auszurichten ſey, als mit der natürlichen ſich ſelbſt überlaſſenen, müßte man damit anfangen, dieſe künſtliche Vernunft auf das eigne Selbſt zu richten und durch Selbſtbetrachtung zu verſuchen, wie viel ſich überhaupt wiſſen und erkennen laſſe. — Wenn dies mißlingen ſollte, würde alles andere noch eher mißlingen müſſen; ob dieſe Betrachtung auch auf die äußere Welt überzutragen ſey, iſt eine andere Frage und ungewiß.

Genug einmal die Unterſuchung aller Quellen der Philoſophie führt uns auf die Selbſtanſchauung, als den ſicherſten Anfangspunkt der Philoſophie.

Es iſt aber ein großer Unterſchied zu machen zwiſchen dieſer Selbſtbetrachtung als einem Verſuch, durch eine künſtliche Methode die eignen Denkgeſetze wahrzunehmen, zu beobachten, und zu abſtrahiren — und der blos paſſiven Selbſtbetrachtung des Empirikers, der ſich in Ruhe und Unthätigkeit nur in dem Spiegel ſeiner Sinne beſchaut und wahrnimmt, was da vorgeht. Die Selbſtanſchauung des Idealismus iſt durchaus von der thätigen Art; er handelt und beobachtet ſein Handeln; — er ſchreibt ſich ſelbſt Geſetze vor, was er thun will, um es ſodann zu beobachten.

Wenn ſich in der Folge finden wird, daß das Ich durchaus nur in Thätigkeit beſtehe, ſo wird dadurch nicht allein die

Unzulän[illegible]keit des Empirismus zur Philoſophie, ſondern über-
dies noch erwieſen, daß er ſelbſt in dem beſten, was er noch ge-
währt, in ſeinen Datis zur Pſychologie ganz falſch und irrig
ſey, und eine verkehrte Anſicht des innern Menſchen gebe, in
ſofern er dieſen blos als leidend auffaßt.

Die Art, von der Selbſtanſchauung anzufangen, ſteht auf
gewiſſe Weiſe in der Mitte zwiſchen den höhern Quellen und
der gemeinen Wahr[illegible] methodiſche Selbſtanſchauung
vermittelt gleichſam [illegible] Wahrnehmung mit den über-
natürlichen Erkennt[illegible]nn ſie auch nicht abſolut den
Vorzug vor allen ve[illegible]ient ſie ihn doch relativ, als
erſter Anfangspunkt v[illegible]rlichen, regelloſen Vernunft
allerdings, da dieſer ihn[illegible], wie wir geſehen, von jeher
ſo mißlungen iſt, und immer mißlingen wird; vor den höhern,
übernatürlichen Erkenntnißquellen aber, weil dieſe, wie geſagt,
zur Erklärung und Entwicklung doch ohnehin immer der Ver-
nunft bedürfen. Mit der gemeinen Wahrnehmung hat ſie ge-
mein, daß ſie Anſchauung iſt; verſchieden und weit über dieſelbe
erhaben iſt ſie indeſſen nicht nur dadurch, daß ſie eine durchaus
freie, willkürlich ſich ſelbſt entwickelnde Thätigkeit iſt, ſondern
auch weil ſie Bedingungen einer Kraft, Gewandheit und Aus-
bildung des Geiſtes vorausſetzt, die ſich eben nicht bei jedem
finden; obwohl hier gar kein eigner Sinn dazu gehört, wie man
oft irrig gemeint, und daher dieſe künſtliche, methodiſche Selbſt-
anſchauung mit höhern Erkenntnißarten verwechſelt hat; es iſt
gar keine myſtiſche Anſchauung, ſondern eine ganz klare und
natürliche, die unter den angegebenen Bedingungen der gehöri-
gen Geiſteskraft und Bildung ganz natürlich erfolgt; ſie vere-
nigt Vernunft und Erfahrung.

Kurz und gut, der Verſuch des Wiſſens muß bei uns ſelbſt
anfangen; wenn wir uns nicht ſelbſt erkennten, würde es uns
noch viel weniger gelingen, die Dinge außer uns zu erkennen;
die Möglichkeit aber, wie eine Selbſterkenntniß gefunden wer-
den kann, die Wiſſenſchaft wäre, iſt einleuchtend.

Die Frage, wie es zugehe, daß die bisher vorhandene
loſophie faſt nichts als eine Reihe von mißlungenen Verſ

und Mißverständnissen aller Art darbietet, und warum die reine Vernunft nicht allein Erkenntnißquelle der Philosophie seyn könne, und dieselbe immer in Widersprüche verwickele, ist freilich erst durch die Theorie des Bewußtseyns näher zu beantworten; um aber Schritt vor Schritt fortzuschreiten, fügen wir hier noch an, was aus dem Geschichtlichen mit unserer Frage in Verbindung steht.

Aus der bisherigen Darstellung der Geschichte der Philosophie ist so viel klar, daß ein positiver Begriff des Unendlichen bei der Vernunft nicht möglich ist; wir haben den Beweis am Pantheismus, wo der angeblich und scheinbar positive Begriff des Unendlichen bei einer nur einigermaßen genauen Untersuchung immer negativ befunden wird. — In der Erfahrung gibt es gar keinen Begriff des Unendlichen; will man also den positiven Begriff des Unendlichen, der Einheit und Mannichfaltigkeit nicht ganz aufgeben, da man ja doch Bestreben dazu beim Menschen entdeckt, so bleibt nichts anderes übrig, als zu den übernatürlichen Erkenntnißquellen seine Zuflucht zu nehmen, aus denen, wie schon bemerkt worden, der positive Begriff der Gottheit sehr erklärlich ist.

Nimmt man an, daß die Menschen ihn wirklich durch Offenbarung erhalten haben, so erklären sich die Mißverständnisse und Irrthümer in der Philosophie ganz natürlich; — das uralte System der Emanation läßt sich als mißverstandene Offenbarung, als falsche, irrige Auslegung und Anwendung des durch Offenbarung erhaltenen, richtigen Begriffes des Unendlichen leicht erklären; da es hingegen als Product des natürlichen Nachdenkens durchaus unerklärbar ist.

Anmerk: Die historische Frage, ob die älteste Philosophie etwa mit der Offenbarung in Beziehung stehe, und wie? ist noch nie befriedigend gelöst worden l).

Wird der Begriff der Gottheit blos aus der Vernunft abgeleitet, so ist er, wie wir gesehen, höchst schwankend und nichtig, er verschwindet fast ganz; die positive Fülle aller Kräfte fällt weg, Gott und die Welt fallen in Eins, und es bleibt nichts als der negative Begriff des Unendlichen.

Die meisten, die einen positiven Begriff der Gottheit aus der Vernunft aufstellen, setzen ihn aus verschiedenen Theilen zusammen; aus der Vernunft nehmen sie die Einheit, aus der Sittlichkeit des Menschen durch höhere Steigerung und Wegnahme aller Schranken die moralischen Eigenschaften und aus der sichtbaren Zweckmäßigkeit der Natur die Beweise der Weisheit und Güte Gottes; damit ist aber das Uebel keineswegs gehoben, denn ein solcher synkretistischer Begriff kann unmöglich die zur Gewißheit nöthige Einheit haben, er erscheint immer, auch in wissenschaftlicher Rücksicht, als eine willkürliche Erfindung des Menschen, und entspricht eben als ein gemachter und zusammengesetzter Begriff gar nicht seinem Gegenstande; der Begriff eines moralischen Gottes verschwindet in dem negativen eines nothwendigen, unendlichen Wesens; die Verknüpfung der moralischen Eigenschaften mit dem reinen Vernunftbegriff ist ganz willkürlich, und mit den Beweisen der Weisheit und Güte aus der Natur sieht es gar schlimm aus, da ja auch vieles in der Natur zweckmäßig auf ein Uebel angelegt scheint, eine Krankheit eben sowohl eine organische Kraft ist als der Körper selbst. Der Einwurf, daß man die dem schädlich und bös scheinenden versteckt zu Grunde liegende gute Absicht nicht zu erkennen vermag, wird durch den Satz umgestoßen, daß man auch das Gute nicht erkennen könne, wenn man nicht schon das Gute als bekannt voraussetzt.

Diejenigen, die den positiven Begriff der Gottheit nicht aus der Vernunft, Erfahrung und Naturbeobachtung zusammensetzen, erklären, daß er aus dem sittlichen Bedürfniß in seiner rechten Gestalt, auf der untersten Stufe bei den ältesten Menschen entstanden, oder von den Priestern erfunden worden, um sie durch Furcht und Schrecken zu beherrschen; späterhin seyen würdigere Vorstellungen hinzugekommen; — andre fügen noch die Hypothese hinzu, daß durch die fürchterliche Katastrophe der allgemeinen, auf der Welt sichtbar statt gehabten Sündfluth die übrig gebliebenen Menschen so in Schrecken gesetzt worden, daß sie dadurch auf den Glauben an ein überirrdisches Wesen verfallen seyen; — dies reicht nun zwar hin den niedrigsten Aber-

auben — mehrere Religionen der Wilden und Nordamerika-
r zu erklären; viele Mythologieen aber, und zwar die der
esten und ausgezeichnetesten Völker, lassen sich nicht daraus
klären; es ist darin freilich auch manches willkürlich erfun-
n, nicht gerade aus eigennützigen Absichten von den Priestern,
ndern von den Dichtern, um ihre Ansichten und Meinungen
rzustellen; indessen finden wir doch immer in diesen allerälte-
n Mythologieen und Religionen, deren Alter gar nicht zu
stimmen ist, etwas, das sich nur aus höherer Mittheilung
d Offenbarung erklären läßt, nämlich nicht nur den richtigen
ndern auch durchaus positiven Begriff der Gottheit als eines
nigen, allmächtigen, allverständigen Wesens, aus dessen Fülle
d Kraft alles hervorgegangen sey. Dies System der Emana-
on, wo alle Dinge eine Reihe von Entwicklungen und Aus-
üssen aus der allervollkommensten Urkraft sind, ist, insofern sie
och sämmtlich auf einer niedrigen Stufe stehen, als ihre Quelle
nzusehen, mit dem Gedanken verbunden, daß das Entstehen
er Dinge eigentlich ein Herabsinken der Gottheit, die Existenz
es Menschen und der ganzen Welt ein großes Uebel sey, und
ie einzige Vervollkommnung der irdischen Wesen in der Rück-
hr zur ersten Urquelle bestehe; — man muß gestehen, daß
iese tragische, höchst furchtbare Ansicht durch ihre niederschla-
ende Härte der Natur des Menschen gar zu sehr widerspricht,
ls daß man nur irgend dafür halten könnte, sie sey aus na-
ürlichen Entwicklungen des menschlichen Geistes entstanden. Die
inzige Art, wie sie begreiflich werden kann, ist, wenn man
nnimmt, daß die Gottheit den ersten Begriff ihrer selbst als
iner unendlichen Kraftfülle dem Menschen offenbart, ihn aber
achher wieder seinem eignen Verstande überlassen habe. Der
Begriff der Offenbarung ist hier speculativ genommen, in der
Philosophie ist darunter nichts anders zu verstehen, als daß die
Gottheit den Begriff ihrer selbst im Geiste des Menschen ange-
egt habe, nicht gerade die Offenbarung und Eingebung, woraus
ie h. h. Bücher (die freilich auch von jener ersten Offenbarung
andeln) als von Gott eingegeben, entstanden sind und abgeleitet
erden; diese gehört in das Gebiet der positiven Theologie.

Nach jener Voraussetzung ist das Entstehen der so höchst seltsamen, tragischen Weltansicht sehr erklärlich; es ist das ein Mißverständniß jener ursprünglichen Offenbarung, dies aber sehr natürlich; denn ist der Begriff eines unendlichen Geistes als eine allvollkommene Urkraft gegeben, so kann man sich das Daseyn der einzelnen Dinge nicht wohl anders erklären, als daß alles aus der unendlichen Kraftfülle geflossen sey; dies aber führt, wenn man die Beschränktheit der eignen Natur und die Unvollkommenheit aller Dinge mit der allervollkommensten Urkraft vergleicht, geradeswegs zu der schrecklichen Ansicht der Welt, als einem Zustande der steten Verschlimmerung.

Daß diese Mißdeutung und überhaupt jedes Mißverständniß eines aus einer höhern Sphäre erhaltenen Begriffs, der unter den menschlichen Vorstellungen gleichsam ein Fremdling ist, viel begreiflicher und natürlicher ist, als daß die Vernunft ihr eignes Product so mißverstehen könnte, brauchen wir nicht zu erwähnen.

Uebrigens muß man gestehen, so sehr auch jener älteste Versuch, den Begriff der Gottheit mit dem Gefühl der Wahrnehmung der Welt und des einzelnen Dings in Verbindung zu setzen, mißlungen, und so widersprechend auch die Verschlimmerung des Begriffs des vollkommensten Wesens, so groß überhaupt das ganze Mißverständniß ist, so verdient dies System doch eben durch seine Härte und Kühnheit, ja Erhabenheit vor den durch die Theologen gemilderten Ansichten im allgemeinen vor dem Emanationssystem der spätern Zeiten bei weitem den Vorzug; diese vermeiden die Emanation der Folgen wegen, würden aber, wenn man ihre Principien streng verfolgen wollte, doch dahin zurückführen. Das Emanationssystem ist gewiß durch seine Kühnheit von allen irrigen das ausgezeichneteste.

Wenn wir nun zwar gefunden haben, daß die älteste Philosophie nichts anders seyn könne als Mißdeutung einer wahren Offenbarung, so ist doch die Philosophie in ihrer successiven Entwicklung und Ausbildung zu sehr Werk des Menschen, als daß damit schon alles erklärt wäre; das Phänomen der immer wiederkehrenden, so oft mißlungenen Versuche, das Räthsel der Welt zu lösen, bedarf einer wissenschaftlichen Erklärung.

So wie ſich in der Geſchichte der Philoſophie Größe und Vortrefflichkeit des menſchlichen Geiſt Unvollkommenheit deſſelben durch die ſonderbarſter ja oft Ungereimtheiten offenbart, ſo müſſen auch be tung des immerwährenden Mißlingens, der Strei Widerſprüche der Philoſophie nicht allein die Que kenntniß, ſondern auch die Quellen des Irrthum werden. — Obwohl man zugeben muß, daß es n ger ſeyn möchte, den Grund und die Kriterien des zugeben als der Wahrheit ſelbſt, und alſo erſt be der Philoſophie befriedigend darüber entſchieden w ſo läßt ſich doch ſchon vorläufig aus jedem Syſten es, wie wir auch früher gethan haben, kritiſch nach Ideen prüft, das Irrige herausfinden, inſofern es n ſequent iſt, ſeinen Zweck nicht erreicht. In di gehört daher dieſe Frage von den Quellen des I Theil noch zur Kritik der Philoſophie, und wir w bemühen, was früher bei den einzelnen Syſtemen in Einen Brennpunkt zu vereinigen, und auf die viel als möglich, die allgemeinere Frage nach den Schwierigkeit der Philoſophie überhaupt kritiſch zu

Es iſt auch eben nicht ſchwer, theils durch g ſtand, theils durch Kritik manche Quellen des Ir Philoſophie zu entdecken, die auf mehrere andere, Syſteme anzuwenden ſind.

So kann z. B. Täuſchung in der Philoſo Leben, Irrthum veranlaſſen, wenn nämlich etwas g was nicht folgt, beſonders gibt in der Philoſophi vielen Anlaß zu ſolchen Täuſchungen.

Ein anderer Quell des Irrthums iſt die Unw nicht zu verſtehen: wenn einer abſolut nichts weiß, man etwas nicht recht weiß, eine unvollſtändige E einer Sache hat; wir haben ein Beiſpiel ſelbſt a ſeine Phyſik iſt den Umſtänden der damaligen Zei vollkommen, und da er nun, wie die meiſten Gri nicht auf den Menſchen allein beſchränkten, die Ph

Philoſophie durchaus ineinander verknüpft hat, ſo bringt dies natürlich viele Mängel hervor.

Auch das Vorurtheil, der Einfluß von Zeit und Verhältniſſen, Individualität, Localität, Nationalität, mit einem Worte, der Einfluß der Umgebungen verurſacht Irrthümer in der Philoſophie; zum Vorurtheil iſt auch eine Art des Partheigeiſtes zu rechnen, wenn ſie noch nicht den höchſten Grad erreicht hat.

Ein vierter Grund iſt die Geiſtesunvollkommenheit; wir verſtehen darunter nicht blos Unfähigkeit oder Mangel und geringes Maaß an Geiſteskraft, ſondern eigenthümliche Beſchaffenheit und Anlage des Geiſtes, die eine Vorliebe oder Abneigung für gewiſſe Anſichten hervorbringt; ſo ſind Aengſtlichkeit als Quelle der Neigung zum Skepticismus, große Sinnlichkeit zum Materialismus, Gemeinheit und Niedrigkeit des Geiſtes zum kraſſen Empirismus — anzugeben. — Es iſt zwar nicht zu loben, wenn die Philoſophen zur Beſtreitung ihrer Gegner Geiſtesſchwäche vorwerfen, weil dann die Philoſophie bald in ein anderes Gebiet überzugehen Gefahr läuft; indeſſen kommen doch in der Geſchichte der Philoſophie häufig Fälle vor, wo man auf dies Princip Rückſicht nehmen muß.

Endlich haben wir noch die Verblendung anzuführen, unterſchieden von Täuſchung und Vorurtheil dadurch, daß ſie willkürlich iſt, wenn jemand nämlich aus leidenſchaftlicher Partheilichkeit ſich ſelbſt wiſſentlich in den Irrthum ſtürzt, und für die Wahrheit verblendet, blos um eine Behauptung durchzuſetzen.

Doch alle dieſe in der Philoſophie ſowohl als in dem gemeinen Leben ſtattfindenden Quellen des Irrthums erklären immer nur einzelne Mängel und Fehler, und zwar nur Mängel der Philoſophen, nicht einmal der Arten der Philoſophie, noch viel weniger der Philoſophie überhaupt.

Um das Problem, wo der eigentliche Punkt aller Schwierigkeiten und Irrthümer der ganzen Philoſophie liege, hiſtoriſch zu beantworten, müßte man nur auf die höhern Arten der Philoſophie in ihrer vollkommenſten Geſtaltung ſehen; hier läßt ſich erwarten, den gemeinſchaftlichen Fehler und Grund ihres Mis-

ens finden, und ihn nur auf eines oder mehrere Principien
uciren zu können; es könnten wenigstens eben so mehrere Quel
für den Irrthum möglich seyn, wie deren auch mehrere für
Wahrheit angeführt werden, und es versteht sich, innere
entliche Quellen, nicht blos äußere und zufällige, wie Täu
ng ꝛc. — Allein die Geschichte liefert uns nur ein Princip
dreht sich hier alles um einen Punkt — es ist dies der
rüngliche Einfluß der pantheistischen Denkart auf die andern
steme; — die gemeinschaftliche Quelle alles Irrthums in der
losophie scheint also blos in dem Begriffe des Din
s zu liegen.

Daß der Begriff des Dinges, der Substanz, in sehr naher
bindung mit dem Pantheismus steht, und in seiner ganzen
enge immer dahin führt, ist mehrmal gezeigt worden.

Einen Beweis, daß wirklich die Philosophie meistens gera
auf dem höchsten Standpunkte ihrer Vollendung durch den
rwiegenden Einfluß des Pantheismus aufgehalten worden ist
t uns die griechische Philosophie; Plato und Aristoteles be
hnen doch offenbar den höchsten Punkt der griechischen Phi
phie, und Plato wurde durch nichts anders als das elea
je System verhindert, zu einer höhern Vollendung fortzu
eiten; der Begriff der Beharrlichkeit, den er von Par
nides angenommen, und mit dem absolut Guten des Sokra
und dem absolut ewigen Verstande des Anaxagoras in Ver
dung setzte, entfernte jeden Gedanken von Entwicklung und
s was ihn hätte dazu führen können, eine werdende Gottheit
unehmen; daher er denn die Materie neben der Gottheit
ßte bestehen lassen, welches der Hauptmangel seines Sy
ms ist.

Bei Aristoteles aber ist der schädliche Einfluß des Pantheis
s auf eine andere Weise sichtbar; statt sich streng an den Be
f der Thätigkeit zu halten, welche doch das Princip seiner
losophie als Idealismus ist, und darin alles aufzulösen
mt er dem Begriffe des Seyns viel zu viel Herrschaft ein
ger denn auch die sonderbaren Erklärungen des Seyns durch
vation, als mögliche Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit, und

ſtanden. Hätte er an die Stelle des Seyns Thätigkeit geſetzt, ſo möchte es ihm eher gelungen ſeyn, das Entſtehen der Dinge durch allmälige Entwicklung der Fähigkeit begreiflich zu machen; wie ſehr der Begriff des Seyns Einfluß auf ihn gehabt, beweiſt ſeine Idee von der Weltewigkeit.

In der ſcholaſtiſchen Philoſophie finden wir mit weniger Verſchiedenheit denſelben Fehler, wie in der griechiſchen. Hier iſt es der Begriff des Dinges ſelbſt, worum, wie wir geſehen haben, ſich die ganze ſcholaſtiſche Philoſophie dreht und darüber zu den ſonderbarſten Spitzfindigkeiten ausartete.

Sehen wir bei Würdigung der Philoſophie auf die Intellectualität und zugleich auf die Form, ſo ſind die drei erwähnten Philoſophieen, die platoniſche, ariſtoteliſche und ſcholaſtiſche, offenbar die vorzüglichſten und am meiſten durchgearbeiteten und können alſo am beſten zum Maaßſtab für das Ganze dienen.

In der vor-ſcholaſtiſchen, alexandriniſchen und in der folgenden reformatoriſchen Philoſophie iſt, weil ſie nicht ſo vollkommen ausgebildet, ſo klar und deutlich vorgetragen iſt, der eigentliche Punkt der Schwierigkeit verſteckter und nicht ſo leicht in Eins zuſammengefaßt anzugeben.

Bei den Neuern, namentlich bei Kant, iſt es wieder der Begriff des Dings, zwar nicht ſo der Begriff des Dings überhaupt, als vielmehr der Begriff des Dings an ſich; Kant hält dies identiſch mit dem Ueberſinnlichen, welches nach ſeiner Behauptung, die er verantworten mag, dem Menſchen unerkennbar bleibt.

Fichte hat ſcheinbar gerade ſo wie wir dem Ding den Begriff der Thätigkeit entgegengeſetzt, und daſſelbe ganz geleugnet; indeſſen es doch wieder in einer veränderten Geſtalt, nämlich als Etwas (Nicht—Ich, Schranke) in ſeiner Philoſophie zurückkehrt; dies Etwas könnte man definiren als ein ſchwebendes Ding; es iſt deßwegen aber doch immer ein Ding, nur mit dem Unterſchied, daß es hier in idealiſtiſcher Geſtalt erſcheint. Nach dem Idealismus nämlich, der alles in Thätigkeit und Bewegung auflöſt, gibt es nichts beharrlich Reelles, alles iſt nur ſchwebend; ein ſchwebendes Ding iſt indeſſen ſehr

erſprechend; denn Ding iſt eben das nicht ſchwebend
as fixirtes, die Grundlage, die man dem Etwas unt
n man es fixiren will, und inſofern ſteht dann das
) einen guten Theil unter dem Ding.

Das Reſultat dieſer unſrer Betrachtung wäre alſo, d
Begriffe des Dings die Fehler und Mängel aller Pl
:en zuſammenlaufen, es mithin wirklich ein gemeinſc
Princip des Irrthums für die Philoſophie gebe; wir
daher dieſen Begriff, ſo weit es vorläufig möglich iſt,
as näher in allen ſeinen verſchiedenen Geſtalten unterſ
eigentlich vollſtändige Licht über die Sache, warum
Begriff des Dings der Mittelpunkt alles Irrthum
dies im menſchlichen Geiſte entſtanden ſey — kann f
ſpäter aus der Theorie des Bewußtſeyns hervorgehen.

Der Begriff des Dings im gemeinen Leben und im
nus iſt die ſelbſt nicht erſcheinende beharrliche Grundla
)ſelnden Erſcheinungen. — In dieſem Gebiet iſt der B
Dings aber nothwendig verbunden mit dem Prädicat
hränktheit, Endlichkeit und völligen Abgeſchloſſenheit.
g an ſich iſt die beharrliche, ſelbſt nicht erſcheinende
der wechſelnden Erſcheinungen an einem durchgängig
inkten und Abgeſonderten.

Der Begriff des Dinges kann nun wohl, (wie ſchon
k angedeutet iſt) praktiſche, keineswegs aber ſpeculative
it haben. Bei uns verhält es ſich umgekehrt wie bei
)ieſem war das Theoretiſche unerkennbar, und die dem
chen zum Grunde liegenden Ideen des Dings, über
Ding an ſich, — das Praktiſche aber erkennbar; be
das Ding an ſich für das Theoretiſche weg und findet
Praktiſchen Anwendung.

Der Grund, warum der Begriff des Dings blos pral
tigkeit hat, iſt folgender: — So lange es blos auf
ählung der einzelnen Merkmale ankommt, reicht der
des Dinges vollkommen hin, indem die ideelle Grund
ideelle Träger vollkommen hinreicht, alle Merkmale a
n, die zu einer Sache gehören, die aufgezählten

male aber reichen hin, ein Ding von dem andern zum praktiſchen Gebrauch zu unterſcheiden. Alle Einſicht in das Weſen eines Dings erhalten wir indeſſen nur dadurch, daß wir ſeine Entſtehung nach ſeiner Quelle, ſeinem Grunde und nach ſeinen Zwecken und Bildungsgeſetzen erkennen; daher ſind auch alle Begriffe ſpeculativ genommen genetiſche Begriffe, und alle Theorie beſteht nur in genetiſchen Begriffen; — ſobald wir nicht blos bei den äußern Merkmalen ſtehen bleiben, verſchwindet der Begriff des Dings, als eines unſichtbaren, todten Trägers der Merkmale, und entſteht uns nur der Begriff, ein Bild des Lebens; wir erhalten dann etwas durchaus Lebendiges — Bewegliches, wo Eins aus dem Andern entſteht und hervorgeht, kurz wir erhalten die Einſicht in die Geſchichte des Dings; — ſo würde uns z. B. der Begriff einer goldenen Münze, wenn wir nicht blos auf die äußern Merkmale ſähen, einestheils in Rückſicht der Form zu einer Abhandlung vom Golde überhaupt, d. h. alſo zu einem wichtigen Theile der Geſchichte der Menſchheit, anderntheils in Rückſicht auf den Inhalt zu einer Unterſuchung der Elemente der Metalle führen.

Der Begriff des Dings, beſonders wie er in dem ſtrengern Empirismus vorkommt, ſcheint ſehr mit dem Begriffe des Nichts verwandt zu ſeyn; das Ding, als etwas unerkennbares, als der Träger der wechſelnden Erſcheinungen, der aber ſelbſt nie erſcheinen, alſo gar keine wirklichen Beſtimmungen haben kann, und deſſen Weſen gerade darin beſteht, daß er ganz eigenſchaftlos und unbeſtimmt iſt, — ein ſolches blos gemeintes Weſen iſt gewiß vom Nichts nicht weit entfernt. — Die Empiriker müſſen nothwendig zugeben, daß nach ihrer Erklärung das Daſeyn des Dings eine bloße Vorausſetzung iſt, ohne daß ſie ſagen können, worauf ſie ſich gründe; daher man denn auch den Begriff des Dings nach dieſem Syſtem, worin er hauptſächlich zu Haus iſt — die Hypotheſe des Dinges nennen könnte; das Ding iſt hier immer nur eine willkürliche, menſchliche Erfindung, es offenbart ſich immer nur durch Merkmale und Erſcheinungen, die an ihm haften, ohne daß wir von ſeiner Exiſtenz Gewißheit hätten, oder auch nur je uns verſchaf-

ſen könnten; wenn übrigens dieſe Anſicht große Allgemeinhe
hat, ſo zeigt dies nur, daß der Grund des Irrthums ſeh
tief zu ſuchen ſey.

In den andern niedern Arten der Philoſophie iſt der B
griff des Dings eben nicht ſo ſehr verſchieden; der Materiali
mus hält den Begriff des Dings, wie in dem gemeinen Leb
und dem Empirismus bei; der einzige Unterſchied hierin zw
ſchen dem Empirismus und Materialismus iſt, daß letzterer d
Ding an ſich zu erkennen behauptet. Der Skepticismus hat fr
lich den Begriff des Dings oft und thätig beſtritten, und wür
darin mit unſerm Verſuche übereinſtimmen, wenn er nicht n
dem Begriffe des Dings zugleich den der Thätigkeit und n
beiden alle Erkenntniß und ihre Möglichkeit umzuſtoßen verſu
hätte; übrigens zeigt der Skepticismus zwar, wie der Begr
des Dings überall auf den größten Irrthum führe, ſucht al
nicht die Grundquelle auf.

Wichtiger iſt der Begriff des Dings in den drei höhe
Arten der Philoſophie; hier wird ſich finden, was auch ſch
auf eine andere Art geſagt worden, daß der Begriff des Din
weſentlich zuſammenhängt mit den Grundmängeln jeder Anſic
— Im Realismus iſt dieſer Zuſammenhang ganz klar; wir h
ben es ſchon zur Genüge gezeigt, wie der gewöhnliche und
meine Begriff des Dings in ſeiner Strenge und Conſequenz no
wendig zum Pantheismus führt; er wird, da der Realism
nicht auf das Einzelne geht, ſondern gleich auf das Unend
che, in den Begriff des reinen, unendlichen Seyns aufgel
und aller Schranken und Abſonderung entledigt, ſo daß
das Prädicat eines ſchlechthin Unveränderlichen und Behar
chen übrig bleibt, als worin das Weſen des Realismus
ſteht, und woraus unmittelbar folgt, daß alle Thätigkeit
Bewegung entweder ganz geleugnet, oder, wie bei Spinoza,
nur eine untergeordnete ſcheinbare Realität zugeſtanden wi
— das ganze Syſtem iſt dadurch leblos, leer und nega
es kann nicht anders ſeyn; wenn man die äußern Merkm
und die wechſelnden Erſcheinungen von einer Sache wegnim
ſo bleibt nichts als der leere Träger, der der Sache Daſ

und Beharrlichkeit gab; — und insofern ist also auch hier wieder die sonderbare Verwandtschaft des Begriffs des Dings mit dem Nichts selber.

Bei dem Idealismus und Dualismus ist der Zusammenhang ihrer Grundfehler mit dem Begriffe des Dings nicht so klar. Der Dualismus kann jedoch dem Begriff des Dinges nicht entgehen, so lange er wirklicher Dualismus ist, d. h. so lange als Geist und Materie als zwei Principien geschieden sind; denn alsdann muß man mit fortgesetzter Consequenz zu dem Schlusse kommen: — beide, Geist und Materie sind doch Dinge zu nennen, sind also doch Arten, die zur gemeinschaftlichen Gattung des Dings gehören, welches in der Mitte liegt, und da sie sich schlechthin einander entgegengesetzt sind, weder das eine noch das andre, sondern überhaupt höher ist als beide; — das höchste Eins, für das seiner Erhabenheit wegen selbst das Prädicat des Geistes und Verstandes zu gering ist, kann nichts anders seyn als die Gottheit; dies Princip ist aber doch blos ein Ding, da ihm alle Eigenschaften abgesprochen werden, die Gottheit wäre also nichts anders als das erhabenste Ding, welches wieder nichts anders als ein durchaus qualitätenloses, unendliches Ding ist, wie die Neuplatoniker annahmen, die hierin ganz consequent nach dem Wesen der Intellectualphilosophie verfuhren. Durch das qualitätenlose Ding kamen sie, um es von dem gemeinen Ding zu unterscheiden, da denn doch der Begriff des Dings ein gar zu bestimmtes Prädicat für die über Prädicate erhabene Gottheit (das Urding) wäre — auf den höchst sonderbaren Begriff des Ueberdings — des Ueber Eins.

Uebrigens haben alle Dualisten, sie mögen nun, wie Plato, Geist und Materie einander entgegengesetzt, oder beide einem höhern Princip untergeordnet haben, doch immer das Beharrliche oben an, das Veränderliche und Bewegliche aber ganz heruntergesetzt. Dem Princip, welchem sie den Vorzug geben, legen sie auch immer das Prädicat der Beharrlichkeit bei, dem andern (meist die Materie, die Welt ꝛc. genannt) das der Veränderlichkeit; ja alle Philosophen bis auf Fichte, der zuerst mit

Idee einer werdenden Gottheit hervortrat, ſtimmt
in überein, daß ſie Gott als ein unveränderliches, allg
in herrſchendes, beharrliches Weſen, alſo nicht etwa für ei
aft, ſondern für ein Ding erklären. Mit dieſem Begri
s Dings hat man zugleich den der höchſten Wahrheit verbu
t, oder vielmehr man hat dieſen darin aufgelöſt, woraus
n auch folgt, daß in allen dualiſtiſchen Syſtemen nur e
chaus negativer Begriff der Vollkommenheit ſtatt finde
die Vollkommenheit nicht in Leben und Thätigkeit geſuc
rd, iſt der wirkliche, wahre Begriff derſelben unmöglich, e
ativer, todter aber unvermeidlich; die Vollkommenheit beſte
n in der bloßen Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt; dieſer n
tive Begriff der Vollkommenheit führt aber augenſcheinli
eder zurück zum Empirismus, zu dem Begriffe der Endli
t, indem nur das in ſich vollendet, und keines andern bedü
ſeyn kann, was abgeſchloſſen, durchgängig beſchränkt, d.
lich iſt.

Der Idealismus ſcheint zwar den Begriff des Din
ng wegſchaffen zu wollen, ihm beſteht alles Daſeyn, alle Re
ät nur im Leben und in der Thätigkeit, im Gegenſatz geg
s Todte, Ruhige, Beharrliche — kurz nicht in dem Din
dern in dem Leben; dennoch aber kehrt der Begriff d
ngs, wie auch früher angegeben worden, unter andern G
lten immer wieder in den Idealismus zurück. Indeſſen lä
) der Grund davon wohl erklären. Bei Fichte, deſſen Etw
en ſo ſonderbar wie das Ueberding iſt, liegt es darin, d
ſeinen Idealismus willkürlich auf die bedingte Ichheit beſchrä
, denn mit der Bedingtheit hängt der Begriff des Din
ng genau zuſammen.

Der Begriff des Beharrlichen dient am beſten zum Leit
n, um zu unterſuchen, welche Geſtalt der Begriff des Din
Idealismus angenommen hat. Alle Idealiſten, die älteſt
d die neueſten, von Heraklit bis zu Fichte, laſſen doch ei
t des Beharrlichen, nämlich Geſetze, beſtehen.

Heraklit hat allgemein gültige Gedanken — Ariſtotel
rmen — die Stoiker productive Begriffe — am deutlichſt

aber erscheint das Princip in Fichte's Denkgesetzen; das Gesetz besteht aus zwei Theilen, a) aus dem Gesetz selbst und der Nothwendigkeit, b) aus der Bestimmung, der Beschränkung. —

Gesetz also in speculativer Bedeutung heißt nothwendige Beschränkung. Nun ist eben der Fehler aller Idealisten bisher vorzüglich der gewesen, daß sie der Beschränkung als dem Bestimmenden den Vorzug gaben vor dem Bestimmten, dem Wirklichen, dem Leben. So bei Aristoteles, der die Formen aus der bloßen Möglichkeit durch die Beraubung bestimmen läßt, diese ist bei ihm eigentlich die Mutter aller Dinge. — Bei Fichte hat die Beschränkung auch wieder den Vorzug, da die Denkgesetze ihm das Höchste sind.

Der Idealismus wird sich auf diese Art immer selbst untreu, indem er Leben und Thätigkeit der Beschränkung unterordnet; beides ist sich einander entgegengesetzt, die Schranke ist ja blos eine Verneinung, ist also schlechthin und bleibend, steht so dem Leben und der Freiheit gerade gegenüber.

Derjenige, der den Idealismus am reinsten und kühnsten in der Idee aufgefaßt hat, ist Leibnitz; indessen, wie gesagt, hat er ihn nicht entwickelt, weil er sich wohl nicht ganz von der gemeinen Denkart losmachen konnte und, wie Fichte, aus Furcht vor dem Pantheismus stehen blieb.

Genug, alle bisherigen Idealisten, obwohl sie gleichsam von der Vergötterung des Lebens, der Freiheit und Thätigkeit ausgehen, kehren doch nachher zu dem Beharrlichen, zu nothwendigen Gesetzen zurück.

Uebersehen wir den letzten Theil unsrer Untersuchung, so finden wir, daß der Begriff des Dings, der, in seiner ganzen Blöße betrachtet, viele Verwandtschaft mit dem des Nichts hat, und dessen Einfluß hauptsächlich das Mißlingen der Systeme veranlaßt, in den drei höhern Systemen in einer sehr imposanten Gestalt erscheint, im Realismus als Unendliches, im Dualismus als negative Vollkommenheit, im Idealismus als Gesetz.

Die Frage, wie der menschliche Geist und gerade in seinen höchsten Repräsentanten eine so durchgängige Neigung gleichsam

n baaren Nichts haben könne, wird, wie geſagt, erſt in der lge befriedigend beantwortet werden; hier war uns nur darum thun, zu zeigen, daß es ein inneres, nicht blos zufälliges incip des Irrthums in der Philoſophie gäbe.

Die Betrachtung der verſchiedenen Erkenntnißquellen der hiloſophie mit Rückſicht auf die für den Anfangspunkt der hiloſophie paſſende, womit wir die Geſchichte derſelben beloſſen, hatte uns auf die Idee einer Vernunftkunſt geführt. chdem wir nun jetzt die vorläufig aufgeworfenen zwei hiſtochen Fragen: ob die älteſte Philoſophie nicht vielmehr eine mißrſtandene Offenbarung, als eine ganz menſchliche Erfindung und welche die Quelle des Irrthums in der Philoſophie ſey beantwortet haben, gehen wir zu der Theorie der Vernftkunſt über; vor der Theorie einer wiſſenſchaftlichen Vernftkunſt folgt aber natürlich erſt noch eine Unterſuchung derigen Wiſſenſchaft, welche ſeit langen Zeiten den Anſpruch macht hat, zu ſeyn, was hier geſucht wird, — alſo eine

kritiſche Unterſuchung der Logik.

Die Vernunftkunſt hat zu ihrer Begründung vor allen Din n die Denkgeſetze aufzuſuchen; die Logik aber behauptet eben ie ſolche Theorie der Denkgeſetze zu ſeyn; — daß ſie dies i eigentlichen Sinne nicht iſt, leuchtet ſchon vor einer nähern nterſuchung ein, indem es ihr ja ſonſt gelungen ſeyn müßte, le die Schwierigkeiten und Mißverſtändniſſe, woran die Phiſophie leidet, längſt zu heben.

Die Logik als abgeſonderte Wiſſenſchaft iſt ganz zuligen Urſprungs; ſie entſtand bei den Griechen aus der ialektik und Sophiſtik. Der ſchändliche Mißbrauch, der t dieſen Künſten getrieben wurde, machte eine Disciplin nöig, um ſich dagegen zu ſchützen. Bei Plato war die Logik ch mit der Dialektik verbunden, erſt bei Ariſtoteles tritt ſie s eigne, geſonderte Wiſſenſchaft auf, und ſeitdem hat man

kam, daß Aristoteles die Log
haben; er hat zwar blos die
auch hier sind bei Aristotele
mischt; — am meisten ist di
die sich durchaus ganz und
findende Verbindung der Lo
größer sind jedoch die fremd
Stoikern, — insofern mag v
Alten noch der reinste, systen
sich aber ist seine Logik nicht
die Logik, selbst nachdem sie
len der Psychologie ꝛc. gerein
schaft bestehen lassen; dies
noch besonders wichtig.

Die Logik nach ihrer v
kann keineswegs der Theorie
Psychologie vorangehen, insof
Art und Beschaffenheit der Be
eine Lehre der verschiedenen D

Man könnte zwar einwerfen, die Logik iſt eine M
hre, und inſofern muß ſie doch der Philoſophie zur S
rhergehen; aber verſteht man unter Methode das
ortſchreiten der Vernunft nach den D
tzen, ſo iſt einleuchtend, daß man erſt die Denkgeſ
re Quelle ſelbſt kennen müſſe, ehe man die auf den
tzen beſtehende Methodik aufſtellen könne; die Form
ode der Philoſophie läßt ſich nur mit dem Inhalte
nden, beides iſt keineswegs ſo getrennt, als bei der
bſonderung der Logik vorausgeſetzt wird. Was Fichte
etiſche Methodenlehre nennt, kann ſich nur mit den
tzen ſelbſt ergeben, welche die Selbſtanſchauung, die e
n Denkgeſetzen vor ſich geht, erſt liefert; ſie werden
t der Beobachtung ſelbſt beobachtet, von der Geſ
it, die ſich bei der Selbſtanſchauung offenbart, abſtr

Anders verhält es ſich, wenn nicht ein ſo rein ph
her Begriff der Methode aufgeſtellt, ſondern auch au
eiſtesbeſchäftigungen bezogen wird, wie z. B. die
ant's Idee einer kritiſchen Methode war von der
itiſche Verfahren, als Methode betrachtet, könnte vo
ntlichen Philoſophie ſelbſt, vor der Theorie des Bew
arakteriſirt werden; denn es iſt nicht abſolut philoſoph
rn immer auch philologiſch; zur Kritik wird kein Sy
hiloſophie vorausgeſetzt, ſie iſt anwendbar auf alle
ände.

Kritiſche Methode iſt aber eigentlich gar keine
der anders geſagt, zur Kritik bedarf es keiner Metho
eſchäft der Kritik kann in jeder Methode abgethan
s kommt dabei nur auf das Genie des Scharfſinnes, a
elehrſamkeit und Unpartheilichkeit an, auf Eigenſcha
icht in dem Geſetz und der Methode, ſondern einzig
ndividuen liegen; daher ließen ſich auch die vorgeſc
Methodengeſetze wohl ganz genau und richtig beobachte
aß man deßwegen zu einem Kritiker tauglich wäre.

Daß die Anwendung der Kritik auf die Philoſo
tereſſant und fruchtbar ſeyn könne, iſt gar nicht zu

eine kritiſche Methode gibt es aber ſtrenz genommen nicht, es kann blos von kritiſchem Geiſte die Rede ſeyn.

Aus allem dieſem folgt nun in Rückſicht auf die Logik, daß ſo wie alles Rhetoriſche, Grammatiſche und Pſychologiſche, ſo auch die Methodenlehre von ihr weggenommen werden müſſe; es bleibt ihr demnach nichts, als die Lehre von den Begriffen, welche man auch die Lehre der logiſchen Vollkommenheit nennen könnte, und dann die Syllogiſtik, endlich allenfalls noch die Lehre von den Principien und Kriterien, von den Sätzen des Grundes und des Widerſpruchs und den Kriterien der Wahrheit. Blos hiemit haben wir es hier zu thun (und die Darſtellung der Logik am Eingang dieſer Vorleſungen iſt ſchon dem dort aufgeſtellten Geſichtspunkte nach auf die gegenwärtige Kritik vorbereitend geweſen).

Die Lehre von der logiſchen Vollkommenheit iſt durchgehends in der Logik ſehr dürftig abgehandelt, wie natürlich, indem die tiefere Ergründung, warum ein Begriff klar und deutlich, oder dunkel und undeutlich iſt, erſt in der Theorie des Bewußtſeyns möglich wird. Dies wird auch in der Logik meiſt ſtillſchweigend vorausgeſetzt, oder ſo oberflächliche Nominal-Erklärungen gegeben, die ihrer Seichtigkeit wegen keine Erwägung verdienen. Bei denjenigen Philoſophen, wo dieſe Lehre bedeutend und etwas tiefer und gründlicher behandelt iſt, hängt ſie genau mit dem reellen Princip ihres Syſtems zuſammen, ſie ſteht und fällt mit demſelben; ſo iſt es bei Descartes und Spinoza, welche von den neueren Philoſophen, die ſich mehr auf die Methodenlehre gewandt, jenen Theil von der logiſchen Vollkommenheit und Deutlichkeit vorzüglich bearbeitet haben; bei ihnen iſt mit der Deutlichkeit der Begriffe auch die Wahrheit verbunden; wenn ſie von der Klarheit des Begriffs reden, die zugleich Wahrheit ſey, ſo meinen ſie damit die unmittelbare Evidenz des ſchlechthin einfachen Begriffs der nothwendigen Subſtanz, d. h. daß der ſchlechthin einfache Begriff der nothwendigen Subſtanz unmittelbare Gewißheit habe und gebe: dies hängt alſo genau mit ihrem Syſtem zuſammen. Einmal den Pantheismus zugegeben, ſo ſind freilich alle aus ihm hergelei-

teten Begriffe gleich wahr, die Logik folgt dann ganz von selbst, oder vielmehr sie ist eigentlich überflüssig gemacht. Spinoza hat auch keine eigentliche Logik; (von Descartes kann nicht die Rede seyn, da bei diesem das Princip noch unentwickelt ist) die Methode des Spinoza ist keine eigentliche Logik zu nennen. Seine Logik geht nur bis zum adaequaten Begriff, setzt also das beharrliche Ding voraus, das im Begriff zur Evidenz gebracht werden soll.

Was die Deutlichkeit der Begriffe überhaupt betrifft, halte man sich nur am Wort: deutlich ist ein Begriff, der etwas bedeutet, einen Sinn hat. Es sollte zwar in der Philosophie nichts vorkommen, was keinen Sinn hat, gleichwohl ist dies doch der Fall, wie z. B. der Idealist den Schein in einen nichts bedeutenden, sinnlosen Schein auflöst.

Die Klarheit ist also nicht in der Form, sondern im Inhalte der Begriffe zu suchen, ein klarer, anschaulicher Begriff würde nun der seyn, der etwas Lebendiges zum Gegenstande hat; nur Leben kann Gegenstand der Anschauung seyn, das Todte aber würde auch als Gegenstand des Begriffes in der Vorstellung dunkel seyn.

Wichtiger ist noch die Lehre von der Bestimmtheit der Begriffe; gewöhnlich nennt man dies blos nach dem Aeußerlichen, indem man einen Begriff bestimmt nennt, wenn alle Merkmale, die zu ihm gehören, hinlänglich aufgezählt werden, um ihn von andern zu unterscheiden. Dies ist aber alles blos äußerliche Bestimmung, die keineswegs eine gründliche Erkenntniß des Gegenstandes herbeiführen kann; für die Philosophie ist nur ein Begriff bestimmt zu nennen, der, wenn man so sagen soll, im Innern gegliedert ist; er muß im Innern in sich selbst bestimmt seyn, muß ein organisch construirter Begriff seyn, d. h. ein Begriff, in dem selbst die entgegengesetzten Glieder, die gemeinschaftliche Quelle des Ursprungs, die Stufen der Entwicklung und Ausbildung aufgezeigt werden; nur der Begriff ist bestimmt, der Erkenntniß gibt des Gegenstandes, d. h. seines innern Entstehens und Werdens, seines innern Wesens und Gliederbaues, also, wie gesagt, nur der genetische,

der organische Begriff ist in philosophischer Rücksicht bestimmt zu nennen.

Zu der Untersuchung über die Begriffe gehört endlich auch noch die Lehre von den verschiedenen Arten der Begriffe, von ihrer Stufenfolge, der Unterordnung, der höhern und niedern. In der Meinung, sich blos auf das Formale und Negative beschränken zu müssen, betrachtete man auch diese Frage von den Verhältnissen der Begriffe, von ihrer Ordnung nach Gattungen und Arten blos äußerlich, und bestimmte das Verhältniß der Gattungen und Individuen blos nach äußerlichen Distinctionen, da es doch aus dem Innern erklärt werden muß, welches aber auch erst in der Theorie des Bewußtseyns möglich ist. Wie wichtig dieser Punkt ist, haben wir schon bei den Scholastikern gesehen, er hängt allerdings mit dem wichtigsten Theile der Philosophie zusammen, und mag wohl, um ihn gründlich zu lösen, eine der schwierigsten Aufgaben der Philosophie seyn.

Die Lehre von der Syllogistik ist der Theil, der in den bisherigen Logiken am weitläufigsten ist abgehandelt worden; diese zu so vielen Spitzfindigkeiten ausgebildete Lehre beruht aber doch überhaupt nur auf der einen Grundformel a = b; b = c, also a = c.

Die Mannichfaltigkeit der Begriffe und der eigne Zustand der Sprache lassen freilich eine Menge Veränderungen dieser Grundformel zu, man hat der Fälle 64 ausgedacht; es ist aber immer nur diese eine Grundformel; auch ist durch diese Aufzählung der verschiedenen Veränderungen für die Speculation gar nichts gewonnen, denn der Irrthum und die Täuschung ist dadurch keineswegs zu verhüten; dies muß blos durch Aufmerksamkeit geschehen, man braucht dazu nicht im geringsten mit der Syllogistik bekannt zu seyn; wer nur der Sprache Meister und, wie gesagt, recht aufmerksam ist, wird nie falsch schließen, wenn es nicht absichtlich geschieht.

Der Grund der Fehlschlüsse muß lediglich in dem Mangel an Aufmerksamkeit gesucht werden, welche durch die Willkürlichkeit, Bildlichkeit, und, wenn man so sagen soll, natürliche

Verworrenheit und Unbestimmtheit der Sprache, zusammen genommen mit der Mannichfaltigkeit der Begriffe des menschlichen Geistes, gar leicht getäuscht wird. Aus dieser Ursache gehörte die Untersuchung der syllogistischen Figuren eigentlich mehr in eine philosophische Grammatik und Rhetorik; erst hier könnte sie fruchtbar seyn und Interesse gewähren.

Jene Grundformel der Schlüsse ist freilich von der größten Wichtigkeit, und muß mit dem Grundprincip der Logik überhaupt, dem Satze des zureichenden Grundes, womit sie Eins ist, zugleich untersucht werden.

Uebrigens erinnern wir außer den erwähnten Gründen der Unstatthaftigkeit der Syllogistik noch an ihren zufälligen Ursprung bei den Griechen, wo die Sophisten immer nur auf neue Fehlschlüsse speculirten, und dadurch eine Kunst, sich dagegen zu sichern, nöthig machten, so daß ihr ganzer Werth blos local ist.

Für die Speculation bleiben uns jetzt von der ganzen Logik nur die Principien des Grundes und des Widerspruchs und die Kriterien der Wahrheit übrig, als welche auch mit der Philosophie überhaupt eine größere Verwandtschaft haben als das bisherige.

Das Kriterium der Wahrheit, welches nach den verschiedenen Systemen auch verschieden bestimmt wird, ist für die kritische und polemische Betrachtung weniger geeignet als erstere; in den gewöhnlichen Logiken, besonders seit Leibnitz, wird es als Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande definirt; dies setzt die halbempiristische Trennung von Gegenstand und Vorstellung voraus; es müßte der Gegenstand als solcher mit der Vorstellung verglichen werden; das ist aber durchaus nicht möglich, da man immer nur eine Vorstellung vom Gegenstande hat, also immer nur eine Vorstellung mit der andern vergleichen kann, und so führt dann dies Kriterium der Wahrheit gerade zum Skepticismus.

Kant hätte eigentlich ein anderes Kriterium aufstellen müssen, in Beziehung nämlich auf die objectiven, nothwendigen Denkgesetze im Gegensatze gegen die subjectiven; jenes Kriterium ist von gar keinem Gebrauch.

Viel l ledigender ist die vorleibnitzische Erklärungsart des Desca und Spinoza, wo die Wahrheit als mit der Realität sch genommen wird; hier kann zwar die Erkenntniß der heit immer nur negativ seyn; zum Anfangspunkte der Philoso e ist aber auch ein negatives Kriterium viel zweckmäßiger, wen, wenn erst die Wahrheit gesucht wird, ja noch keine positive Erkenntniß derselben vorhanden seyn kann; es wäre sonst gen das überflüßig; zu einem positiven Kriterium der dieser schon nach ihrer Talität vorhanden seyn; er Wahrheit würde aber nie möglich seyn als mit selbst.

Eigentlich wäre terium des Irrthums als das der Wahrheit zum kt der Philosophie anzunehmen, zumal es sich auch viel leichter und bestimmter aufstellen läßt, wie wir es schon früher versucht haben, wo wir es in dem Begriffe des Dings gefunden — das Kriterium des Irrthums ist eine Vorstellung ohne Inhalt, eine ganz durchaus leere — kurz der Begriff des Dings.

Wichtiger und fruchtbarer für die Kritik ist die Untersuchung der beiden andern Principien: des Grundes und des Widerspruchs. Wir setzen voraus, daß sie im Praktischen als vollkommen gültig anerkannt sind, und betrachten sie nur in speculativer, theoretischer Rücksicht; sie beruhen durchaus auf dem Begriffe des Dings, ihre Gültigkeit steht und fällt mit diesem; es leuchtet also schon vorläufig ein, wie viel wir gegen sie einzuwenden haben.

Die Trennung, die man besonders seit Kant zur Rechtfertigung der Ansprüche dieser Sätze in der Philosophie — zwischen dem Logischen und Philosophischen angenommen, und sie demnach als blos formelle, negative Principien aufgestellt hat, ist durchaus willkürlich und eine leere Sophisterei. Diese Trennung beruht ganz auf der empirischen kantischen Trennung zwischen Vorstellung und Gegenstand und angenommenen Unerkennbarkeit des letztern. — Die Anerwähnten Sätze als blos formellen Principien ist also wegs objectiv. Zudem haben sie auch in den dogmatische

ſtemen, in denen der Begriff des Dings herrſchend iſt, zu vi
eigentlichen philoſophiſchen Einfluß — wir müſſen ſie daher i
der Kritik überhaupt als philoſophiſche Grundſätze annehmen.

Der Satz des zureichenden Grundes hat beſonders bei ſe
nem Urheber, bei Leibnitz, ſehr nahen Zuſammenhang mit ſe
ner Philoſophie; er war bei ihm vielmehr eine Maxime un
ſtand in Beziehung auf ſeine Theorie des Wahrſcheinlichen -
der Hypotheſe — das Prädicat zureichend deutet ſchon hie
auf; — die Hypotheſe wird erſt wahrſcheinlich, wenn d
Gründe endlich zureichen; die Wahrſcheinlichkeit iſt erſt vo
kommen, wenn ſie den Grad erreicht hat, daß man ſagen kan
es iſt Grund da, etwas für wahr zu halten.

Seit Wolf hat man nun dieſen Satz des zureichend
Grundes, der bei Leibnitz nur eine Maxime war, viel ſpec
lativer brauchen und zum nothwendigen objectiven Princip e
heben wollen; nothwendig und objectiv iſt darin aber weit
nichts als die Formel des Bedingens; er iſt der Satz der B
dingung und liegt daher allen Syllogismen zum Grunde, n
in dieſer Rückſicht, nur als Grundlage des Syllogismus, d.
als Formel des Bedingens hat er auf ſeinem Gebiete vo
kommne Gewißheit. — Der Satz des Grundes läßt ſich, wen
er ſpeculativ genommen wird, immer reduciren auf a=b; b
c, alſo a=c; dieſes iſt aber wieder abgeleitet aus dem höhe
Satze der Identität a=a und der Satz des Widerſpruchs
weiter nichts, als eine Verkehrung dieſes letztern, nämlich
iſt nicht gleich nicht a, oder + a iſt nicht gleich — a.

Beide, der Satz des Widerſpruchs ſowohl als der d
Grundes ſetzen alſo den Satz der Identität (den Begriff d
Dings — die Beharrlichkeit) voraus; dieſer Satz iſt freilich
aller Praxis und auch in der Mathematik (der wir, wie
durchgehends vorgetragen wird, nur praktiſche Gültigkeit zu
ſtehen) unumſtößlich gewiß; in der Philoſophie kann er al
nicht ſo angenommen werden, nicht alle Philoſophen ſind da
ber einſtimmig, ſo z. B. widerſpricht die heraklitiſche Philo
phie ihm vollkommen, Heraklit würde in mathematiſcher Rü
ſicht die Gültigkeit dieſes Satzes allerdings auch zugeben,

philoſophiſch aber gar nicht; er würde nach ſeinem Princip, daß alles in einem ſteten Fluß ſey, einwenden, daß ſich a in einem undenkbar kleinen Momente verändere, während man nur ſagt a=a, iſt a ſchon nicht mehr a; dies bezieht ſich auf das, was der Satz ſtillſchweigend vorausſetzt, nämlich das Princip der Beharrlichkeit, ſie mag nun in das Ding oder in das Ich geſetzt ſeyn; — wer dieſe leugnet, wird dem Satz der Identität in der Natur keine vollſtändige Richtigkeit zugeſtehen.

Was den philoſophiſchen Gebrauch des Satzes des Widerſpruchs betrifft, iſt zu bemerken, daß das Nicht a eigentlich das Nichts iſt, von dem Nichts aber ſollte doch in der Philoſophie nicht die Rede ſeyn.

Gegen den Satz des Grundes ſteht einzuwerfen, daß er ſtillſchweigend immer den Satz a = b vorausſetzt, welchen die leibnitziſche Philoſophie durch ihre Behauptung der unendlichen Mannichfaltigkeit und Fülle und dem Principium indiscernibilium, daß es nicht zwei gleiche Gegenſtände gebe, ausdrücklich widerſpricht; doch, dies bei Seite geſetzt, iſt der Fall denkbar, wo etwas durchaus ganz iſolirt mit allen andern Dingen unvergleichbar wäre, a alſo nicht = b ſeyn könnte; dieſer Fall tritt bei der Gottheit ein, dieſe, in ſich vollendet ſteht über alles andere erhaben, iſt unvergleichbar und unbedingt, — hier hilft die ganze Formel nichts, weil nie ein b = a vorkommen kann.

Ueberhaupt führt auch der Begriff des Bedingens endlich nothwendig zu dem Begriff des Unbedingten; endlich muß das Bedingte einmal ſtill ſtehen; es kann nicht fehlen: bei der Annahme eines Bedingenden und eines Geſetzes des Bedingens muß man endlich auf ein Unbedingtes, weiter nicht mehr zu Begründendes kommen, wo der Satz des Grundes ganz wegfällt. Aber das Unbedingte, welches man ſo als letzten Grund in der Reihe der Gründe anſieht, iſt doch nur wieder das unbekannte Ding an ſich, als beharrlicher Träger der Welt oder höchſtens als bedingendes Princip derſelben; denn weiter reicht jene nothwendige Beziehung des Bedingten auf das Unbedingte nicht.

Das Reſultat unſrer Betrachtung iſt alſo, daß
Sätze, der Identität, des Widerſpruchs und des Gru
ſo genau zuſammenhängen, durchaus nicht allgemein
philoſophiſche Principien ſind; weit entfernt dieſe für d
ſophie zu ſeyn, muß uns vielmehr die Philoſophie ein P
zu ihrem Gebrauch geben und uns wenigſtens ihren Sinn

Die einzige Gültigkeit, die man ihnen für die Ph
zugeſtehen kann, wäre eine relative in unendlichen
tion; in jedem Syſtem iſt ein Unbedingtes notl
freilich könnte es auch Philoſophieen geben, wo man ei
heit von Unbedingtem annähme; auf das Abgeleitete n
der Satz des Grundes ꝛc. anwendbar, und zwar
würde die Gültigkeit ſich vermehren, je weiter die Ge
abgeleitet wären; je abgeleiteter, deſto mehr Gründe,
je mehr Gründe, deſto weniger zureichende ꝛc.

Das Philoſophiren, obwohl im Ganzen etwas
iſt doch im Einzelnen immer auch etwas Techniſches;
Rückſicht könnten alſo jene Principien beibehalten we
das Detail; dies iſt aber nur eine ſubalterne Stelle;
um nichts wichtiger, anwendbarer und nützlicher, als
geln der Grammatik, eben ſo wie dieſe müſſen auch ſi
philoſophiſchen Raiſonnement beobachtet werden und nich
reelle Fortſchritte in der Philoſophie und dem Phil
werden gar nicht von ihnen veranlaßt; es iſt auf kei
von ihnen zu erwarten, daß ſie die philoſophiſche Unt
befördern.

Speculativ betrachtet ſind ſie, wie geſagt, gar un
net; ſie ſind nicht einmal, was Kant behauptet, das l
melle, Negative und Regulative in der Philoſophie,
einen weit höhern Grund. Ja ſie ſind in ſpeculativer
ganz verwerflich, da ſie offenbar alle auf dem Be
Dings beruhen; der Satz der Identität a = a führt
Princip der Beharrlichkeit, und der Satz des Grund
auf Leugnung des Unendlichen.

Was die größte Schwierigkeit in der ſpeculativ
dieſer Grundſätze macht, iſt, daß, obſchon ſie aus ein

finden, aber auch immer an
ſtens wieder vergeſſen; die
ſchlechthin unabhängig, in ſ
ſie das dieſem widerſprechend
Noch auf eine andere Ar
drei Principien zeigen. Der
der blos durch ſeine Umkehrur
ſpruchs ſpricht ſich ſelbſt als
aus, woraus nichts zu lernen,
Satz des Grundes ſcheint zwa
aber wohl nur eine Vermehru
etwas begründet und bedingt
unbekannte Größe, da
doch nothwendig der Theil ein
Verhältniß des Einzeln
c) etwas von außen hinzu kom
Object beſtimmt und für ſich a
mehr als blos Theil des grö
innner aus der Anwendung des
kannte (Größen

mit dem des Widerſpruchs faſt immer dem Skepticismus zu
Grunde gelegen.

Was uns endlich auch noch die Unbrauchbarkeit dieſer dr
Grundſätze beweiſt, iſt das im gemeinen Leben gebräuchlic
und durch die Erfahrung gelehrte Princip, daß das Lebe
und überhaupt Alles auf Widerſprüchen beruht — dan
der ähnliche Satz der Phyſik, daß auch in der Natur alles a
Gegenſätzen beruhe, und durch Gegenſätze beſtehe, — no
mehr aber die Widerſprüche über ein und daſſelb
Object in mehrern Wiſſenſchaften und in verſchiedenen Syſt
men, von welchem letztern wir an der kantiſchen Philoſoph
ein auffallendes Beiſpiel haben, welche grade diejenige i
die theoretiſch am wenigſten Gebrauch gemacht hat von den l
giſchen Principien — alles, was ſie im Theoretiſchen verworfe
im Praktiſchen wieder angenommen hat; alles dies: die Wide
ſprüche des Lebens, die Gegenſätze der Natur und die Wide
ſprüche der Wiſſenſchaft reimen ſich gar nicht mit den erwäh
ten Grundſätzen; es iſt nach denſelben unmöglich zu erklären.

Indeſſen wenn man annimmt, daß die Grundſätze nur r
lative Gültigkeit haben, ſo zeigt ſich doch ein Weg, beides
vereinigen, in dem Satz nämlich, daß jede Einheit ſich dur
Gegenſätze zu einer unendlichen Fülle entwickeln könne, ab
den Grund, die Bedingung zur Einheit immer in ſich trag
durch innere Bedingtheit doch immer Einheit bleibe; daß al
a wohl von einer gewiſſen Seite für eine gewiſſe Zeit einm
nicht a ſeyn könne, aber endlich wieder zur Einheit zurückkehr
müſſe; die Widerſprüche, wie das Bedingen gelten dann bl
relativ für die Glieder, nicht für das Ganze; — das Ga
iſt dann unbedingt, nur die Glieder ſind gegenſeitig bedin
das Ganze iſt mit ſich ſelbſt Eins, nur in den Theilen gibt
Widerſprüche; beides, die Bedingung und die Widerſprüc
löſt ſich endlich wieder in das Eine, einige Unbedingte au

Wir hätten dann hiemit zugleich auch das eigentliche K
terium der Wahrheit für die Philoſophie gefunden, es w
alſo: organiſche Einheit in der unendlichen Fül
doch dies iſt hier, wie früher, nur vorläufig als ein hypot

tiſcher Gedanke aufgeſtellt; ausführlich kann ſich dies erſt in unſrer Philoſophie ſelbſt entwickeln. m)

Das Verhältniß dieſer, der genetiſchen oder ſynthetiſchen Art zu philoſophiren zu der gewöhnlichen, der analytiſchen und überhaupt das ganze Bewandniß dieſer Art ließe ſich allenfalls durch eine mathematiſche Formel erklären: man kann allerdings, ohne aus a herauszugehen, und ohne vorauszuſetzen, was die andern vorausgeſetzt haben, nämlich a = b, oder mehr als a = a − z, — a blos in ſich ſelbſt betrachtet, (in Beziehung auf ſpeculative Methode) zu vielen fruchtbarern Formeln kommen; man braucht 1) nur anzunehmen a = a. a — a, d. h. a beſteht aus zwei Gegenſätzen; dieſer für die Mathematik unbedeutende Gegenſatz iſt für die Philoſophie ſchon ſehr wichtig, oder 2) $a = \frac{1}{2} \frac{a}{0} + \frac{1}{2} a \frac{0}{a}$ das heißt ſo viel, als a in der Mitte ſtehend zwiſchen ſeinem eignen Maximum und Minimum, zwiſchen einem unendlich großen und unendlich kleinen a; es zeigt dieſe Formel a in ſeiner ſtufenweiſen Entwicklung und deutet an, wo der höchſte und niedrigſte Punkt von a zu ſuchen ſey. Die erſtere zeigt uns die Entſtehung oder innere Zuſammenſetzung des a aus zwei entgegengeſetzten Elementen; eine dritte Formel $a = \sqrt[a]{a^x}$ iſt mehr auf das innere Weſen und Verhältniß des a zu ſich ſelbſt gerichtet; man ſieht leicht, daß dieſe Formeln, wenn auch bloße Schemata, doch auf jeden Fall viel fruchtbarer ſeyn müſſen, als die tautologiſchen, inhaltleeren, logiſchen Principien; dieſe können uns nie a erkennen und begreifen lehren, denn erkennen kann man nur etwas, wenn man ſein inneres Weſen und ſeine Entſtehung zu erklären verſteht. Der Satz des Grundes iſt, wie geſagt, abgeleitet aus dem der Identität, und hierin liegt der Grundfehler für die Philoſophie; geht man vom Unbedingten a aus, ſo kommt man nie zum b; geht man vom Bedingten a aus (a=b) ſo kommt man nie zum Unbedingten; — ja iſt a das bedingte a = b, ſo bekommt man immer nur ein anderes a, denn b iſt ja gleich a.

Nur aus der Natur des Objects läßt ſich beſtimmen, ob man aus a zu einem b kommen könne; man muß alſo die Natur und das Weſen des a erſt kennen lernen. Die Unterſuchung

hierüber wird aber nie richtig ſeyn, wenn ſie nicht nach de angegebenen drei Formeln geſchieht. b kann demnach entwede a in einer beſtimmten Potenz $a = \sqrt[x]{V}\ a$ (x oder a auf einer g wiſſen Stufe ſeiner Progreſſion, $a = \frac{1}{2}\frac{a}{0} + \frac{1}{2}\frac{0}{a}$, oder in einem gewiſſen poſitiven oder negativen Verhältniß zu ſic ſelbſt $a = a.\ a - a$ ſeyn; je nachdem eine oder die ander Seite aufgefaßt wird, wird auch die Form der Unterſuchun beſtimmt; — alle drei Anſichten zugleich zu vereinigen, iſt blo im Dialog möglich. n)

Dieſe Methode, die Gegenſtände nach ihrer innern Zuſan menſetzung und ihren Elementen, ihrer ſtufenweiſen Entwicklun und ihren innern Verhältniſſen zu ſich ſelbſt zu betrachten und z begreifen, kann man als entgegengeſetzt der ſyllogiſtiſchen, blo für den ſubalternen, techniſchen Gebrauch gültigen die genetiſche oder wegen der Aehnlichkeit mit der Mathematik di Methode der Conſtruction nennen.

Doch, wie geſagt, dies iſt alles blos vorläufig und hypothetiſch aufgeſtellt, eigentlich wird ſich alle Form und Methode erſt in der Philoſophie ſelbſt mit dem Inhalte zugleich finden.

Anmerkungen zur historischen Charakteristik der Philosophie.

(Vom Herausgeber.)

S. 317. a) Diese Ansicht von der Originalität der griechischen Philosophie hat, was die eigenthümliche Entwicklung gewisser Grundideen des menschlichen Geistes betrifft, auch jetzt noch ihre Gültigkeit. In wiefern aber orientalische und, wie man mitunter behauptet, insbesondere persische Lehren in der jonischen Schule mit eingewirkt haben, ist noch nicht zur Klarheit gebracht; auch was von den sogenannten orphischen und den eleusinischen ꝛc. Mysterien etwa hergenommen seyn mögte, ist nicht leicht zu entscheiden; wenigstens haben etwaige Einflüsse der Art wohl nicht in der Weise wirklicher Doctrinen statt gefunden; die Symbolik der Mysterien konnte nur anregend und als Reiz zum Nachdenken wirksam seyn. Was aber den Einfluß ägyptischer Symbolik und auch selbst der Doctrinen von daher auf die pythagoräische Philosophie oder die platonische betrifft, so bleibt auch hier alles noch in ungewisser Dämmerung. Ob die indische Philosophie etwa von ferne her und mittelbar auf die griechische eingewirkt, läßt sich nicht bestimmen, wenigstens ist nirgends sichtbar, wo und wie sogar schon in frühern Zeiten, indische Lehren in griechische übergegangen und sich in dieselben umgestaltet; vielmehr ist die Ausführung der indischen Systeme so eigenthümlich in ihrer Art, wie jene der griechischen und in Betreff der Grundideen weit *tiefer*, als irgend ein Lehrgebäude der Griechen; nur bei Plato und Aristoteles finden sich Analogieen, jedoch keineswegs so, daß man Parallelen ziehen könnte, wie dies früher, jedoch blos nach dem ersten Anschein, geschehen ist. (S. die *vierte* Abtheilung des ersten Bandes der *Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte*.)

S. 320. b) Man bedenke bei diesen kurzen und annoch unbestimmten Angaben, daß diese Vorlesungen in das Jahr 1805 fallen, wo Fr. *Schlegel*, nachdem er vorher in Paris den Grund zu seiner Bekanntschaft mit der Sanskritsprache gelegt, noch im ersten Fortgang seiner Forschungen begriffen war. Daß er drei Jahre später in Deutschland durch seine Schrift über die Sprache und Weisheit der Indier die Bahn für diese Studien gebrochen, ist allgemein anerkannt. Was von da an weiter und vorzüglich durch A. W. v. Schlegel, Bopp,

Lassen u. a. zur Ausbildung und Förderung dieser Studien geschehen ist, hat denselben erst rechten Bestand und Betrieb unter uns gegeben. Von der indischen Philosophie insbesondre wußte man vor W. Jones sehr wenig und was dieser geleistet, war, so schätzbar es ist, doch nur ein Anfang und durch die Parallelen mit den griechischen Schulen leicht irre führend. Den P. Pons mit seiner auf das Studium der indischen Sprache und Litteratur gegründeten Abhandlung über die philosophischen Schulen der Brahmanen (in den Lettres édifiantes 1738.) hatte man übersehen oder vergessen und doch ist diese Arbeit für jene frühe Zeit bewundernswürdig genau und von höherem Werth, als alles, was die Engländer vor Colebrooke geleistet. Dubois hat dieselbe in seinen Mémoires sur l'Inde nur wieder copirt. Was aber vor der Erscheinung von Colebrooke's Untersuchungen Fr. Schlegel in dieser Hinsicht zu Stande gebracht, ist besonders insofern schätzbar, als er das Fundament, worauf in der indischen Philosophie Alles beruhet, die Lehre nämlich von der sogenannten Emanation oder vielmehr von der Entfernung der Geister von Gott und von dem Unglück der ganzen Welterisstenz, so wie von der Befreiung und Rückkehr derselben zu Gott zuerst recht hervorgehoben und als das wichtigste betrachtet hat. Die Charakteristik der einzelnen Schulen konnte ihm aus Mangel an Quellen und Vorarbeiten nicht ganz gelingen. Erst Colebrooke hat aus den Quellen eine sehr genaue Darstellung gegeben, jedoch auch den Parallelismus mit den Griechen zu weit getrieben. Wiefern Fr. Schlegel in seinen spätern Vorlesungen über die Geschichte der Litteratur und die Philosophie der Geschichte hierauf Rücksicht genommen, wird man bei Vergleichung mit seinen frühern Ansichten leicht finden. Die Sankhjaphilosophie hat seitdem Lassen mit großer Genauigkeit bearbeitet, den Vedanta hat Fried. Windischmann dargestellt. Eine Kritik der indischen Lehrsysteme nach Quellen und mit Rücksicht auf Colebrooke's Untersuchungen hat der Herausgeber dieses in der schon angeführten Schrift zu geben versucht.

S. 367. c) Diesem Urtheil über den platonischen Parmenides können wir nicht beistimmen. Schwierig und verwickelt ist allerdings die Durchführung dieses Dialogs, aber keineswegs verworren; auch die Nichtvollendung ist wohl nicht ohne Absicht; das Gespräch endet eben an dem Punkte, wo die Aufmerksamkeit des Geistes für die höchsten Probleme der Speculation, die er nun denkend zu verfolgen hat, recht lebendig angeregt ist.

S. 370. Nach Angabe der Reihenfolge der Dialoge

Diese Folge stimmt mit der von Schleiermacher angegebenen im wesentlichen überein. Schleiermacher hatte sich mit Fr. Schlegel

zur Uebe[illegible] des Plato verbunden. Später zog sich letzterer zurück und überließ ersterem seine Vorarbeiten. Eine Ankündigung dieses Unternehmens mit inhaltvollen Bemerkungen über die platonische Philosophie und die rechte Art, sie zu studieren, findet sich im Entwurf unter Schlegels hinterlassenen Papieren und soll unter den Fragmenten an der hier einschlagenden Stelle vorkommen. Auch eine vollständige Uebersetzung des Phädon und Eutyphron ist vorhanden und dürfte vielleicht noch erscheinen, zum Zeugniß, wie unser verewigter Freund die Aufgabe einer [illegible] Plato behandelt haben würde.

S. 371. d) Was [illegible] Erhaltung des alterthümlichen Ernstes und zur Erweckun[illegible] denkens gethan, wie aber auch ihre Symbolik, die nur von [illegible]h reinern Sinne der Vorzeit richtig gefaßt werden konnt[illegible] gesunkenen und frivolern Zeit verunstaltet wurde und [illegible]gen und Obscönitäten vielfache Veranlassung gab, haben [illegible]rsuchungen wohl gezeigt und beides genauer unterschieden. Man findet hierüber viele Belehrung in der gründlichen Recension des Lobeck'schen Aglaophamus (vom Herrn Professor Klausen in Bonn). S. A. L. Z. 1833. No. 153 — 156.

S. 416. e) Allerdings ist dieses Urtheil über die scholastischen Abstractionen nicht ganz ungegründet; ihre sogenannte natürliche Theologie läuft, wenn man von demjenigen, was sie aus der Offenbarung hatten, gänzlich absieht, auf eine abstracte Vorstellung vom Ens necessarium, realissimum, perfectissimum etc. hinaus, woran auch viele von den Lehrbüchern, welche bis auf die neuere Zeit die scholastische Weise beibehalten haben, noch immer kränkeln. Man glaubt dadurch recht gründliche und bis auf die erhabenste Höhe getriebene Begriffe von Gott der Jugend beizubringen, und doch ist man, genau betrachtet, in der Gefahr, den Begriff des lebendigen Gottes auf diesem Wege eher zu verlieren, als zu gewinnen, wenn man nicht an dem festhält, was das ewige Wort verkündigt hat. — Unter den Fragmenten werden an der einschlagenden Stelle noch manche wichtige Bemerkungen über die Scholastiker vorkommen und insbesondere auch jene Gefahr noch näher ins Licht gesetzt werden.

S. 423. f) Ueber die Kabbalah vergleiche man Kleuker's Schrift über das Emanationssystem; ferner Fr. v. Meyer's Abhandlung über diesen Gegenstand in den Blättern für höhere Wahrheit, 4te Sammlung, und Molitor's Philosophie der Geschichte oder über die Tradition.

S. 429. g) Diese Darstellung des Jakob Boehme scheint uns von hohem Interesse zu seyn. So wenig uns auch die Form dieses merkwürdigen Mannes selbst zusagen mag, da er vieles Disparate [illegible]

ſammenmiſcht, viele Irrwege einſchlägt und ſich von ſeinen Geſich
viel zu weit führen und ganz gefangen nehmen läßt, ſo müſſ
doch nicht ſelten die Tiefe und Innigkeit ſeiner Gedanken bewu
Der menſchliche Geiſt geht hier in der ganzen Tiefe ſeines S
niſſes nach Gott ſich ſelbſt auf; jedes Vermögen der Seele rin
Gott, um ſich in ihm zu ergänzen, ſich in ihm zu verſtehen.
der lebendigſte Geiſtes- und Herzenskampf um die Wahrheit in
Maaß und in einer Art, wie vor und nach ihm bei keinem me
außer der katholiſchen Kirche ſteht. Die zarteſten Geheimni
katholiſchen Glaubens wurden von ihm gefaßt, aufgenommen u
Innigkeit des Gemüthes betrachtet, wie z. B. das Geheimn
Menſchwerdung, der reinen Empfängniß in der heiligſten Ju
u. ſ. w. Daher hat auch J. Boehme ſo vielfach angeregt, ſowo
her, als im Verlauf des gegenwärtigen Zeitalters, und Alle,
nes höhern Elementes begehren und empfänglich ſind, könne
Schriften nicht wohl unbeachtet laſſen. Aber es iſt auch manc
fährliche Element eingemiſcht, mancher Stein des Anſtoßes li
Weg; insbeſondere iſt die Lehre von dem Urgrund (Ungrund) ol
mehr Abgrund in Gott, und vom Verhältniß dieſes Abgrund
Böſen nicht blos ſchwer verſtändlich, ſondern auch, genau beſeh
grundloſer Irrthum, der in der neueren Zeit manche ähnlich
gezogen hat und nur durch ächt katholiſche Erkenntniß ver
werden kann.

S. 457. h) Ueber Leſſing's Spinozismus ſehe man d
ſpräch zwiſchen ihm und Jacobi in des letzteren Schrift von d
des Spinoza. Daß er und die bedeutendſten Denker der neue
nicht blos günſtig von Spinoza dachten, ſondern ihm auch hu
liegt vorzüglich darin, daß ihnen der wahre chriſtliche Glaub
oder weniger abhanden gekommen war. Diejenigen, welche
wieder zuwandten, haben ſich eben damit auch von Spinoza abg
und es iſt der chriſtlichen Kritik ein Leichtes, trotz der ſo ſehr
ten Conſequenz und endlichen letzten Befriedigung, die man
gefunden zu haben meinte, doch ſeine ganze Blöße aufzudecke
vergleiche hierüber, was in der Beilage zu Maiſtre's Abend
von St. Petersburg: kritiſche Beleuchtung der Schi
der Philoſophie in der neueren Zeit S. 590 ffg., vo
ausgeber geſagt worden iſt.

Ebend. i) Man vergleiche die inhaltreiche Abhandlun
Lavater und Hamann von Fr. Schlegel in deſſen deutſche
ſeum 1813 Februarheft.

S. 458. k) Dieſe Folgen waren damals noch lange nich

S. 479. l) Die Lösung dieser
rig, ja unmöglich bleiben, wenn n
Entstellung und Verunstaltung i
wenn man jene eigenthümlichen Z
rin ihr Geist für ihn selbst annech
nes eigenen Lebens und seiner W
wäanng bringt. Solche Selbst-i
Grundlage der indischen Veda's au
barung, wie dies in der Schrift: D
der Weltgeschichte urkundlich e

S. 506. m) Der Verfasser ist,
über die Logik gezeigt hat, und s
wird, weit entfernt, die Fülle u
haupt als zählbare oder als zahllose
vielmehr als in jeder bestimmten E
und gegliedert. Einheit oder viel
und Unterschiedenes in Einigkeit m
griffs aus, und dieser geistige Orga
das Wichtigste in der Philosophie.

S. 507. n) Was der Verfasse
gedachte, ist von der höchsten Wichtig
dadurch, wie dies der Fingerzeig a

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
REFERENCE DEPARTMENT

his book is under no circumstances to be
taken from the Building